شرح تهذيب الاصول لصنيف
جمال الدين بن عبد الله بن محمد الحسني الجرجاني

في مملكات اقل
خلق الله عبد الغفور

٥٤٥: شرح تهذيب الوصول للسيد
جمال الدين بن عبد الله بن محمد بن الحسن الحسيني
الجرجاني ذكره في كشف الحجب اقول هو شرح
مزجي فرغ منه مؤلفه في اواسط ربيع الثاني من
سنة ٩٢٩ واوله: اللهم ان العجز عن احصاء ثنائك مقام سيد
انبيائك ..... وآله المعصومين خيرة خلقك في ارضك وسمائك
الى قوله اخلائي هذا ما وعدناكم من شرح التهذيب في علم اصول الفقه
(الذريعة ج ١٣ ص ١٦٦ - ١٦٧)

المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول

الاول في المجتهد الثاني المجتهد فيه الثالث في احكام الاجتهاد

الرابع في المفتي والمستفتي الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها

وعليه ختم الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم ان نتوسل احسانك مقام سيد انبيائك ومستند اولسائك فانى ادعوك بتوسل تحميدك والشكر على جميل
عطائك واين لاحد حمد يحمدك على عظم كبريائك وجميل الائك بالقرب وسمائك وسرادقات بهائك يا
للذباب والطيران فى فضاء اشراق سبحات وجهك مع قربائك فكما ان حمدك حقيق بساحة مجدك وعلائك
صلوة تليق بصفوة اصفيائك صل اللهم على محمد المختار ولانبياء انبائك والآل المصطفين خيرة خلقك فى ارضك
وسمائك اخلاى آما وعدتكم من شرح التهذيب فى علم اصول الفقه لشيخ العلامة الحبر الفهامة افضل المتاخرين
جمال العلماء المحققين الحسن بن المطهر قدس الله سره الانور على قبره حكم وطبق علمكم ملك الكلام الاقدام من اللالى المنظومة
على اجنحة انتظام رافعا عن وجوه الخدرات الحجاب مميزا فى ابواب الكتاب بين التشر الاسباب لم آل جهدا
فى تحرير السؤال وتوضيح الجواب فيا ايها مسلك الحق سالكا منهج الصواب فان ورد عليكم فى بعض
الابواب مالم تجدوا اثرا عنه فى معاوى ما صنف من كتاب او نبع لكم فيه من نتايج الافكار الا بتفضل بها الاذكياء
الذين سبقوا اولى الانظار والابصار فلا تكونوا متعجبين ان زبا الفياض ليس بفيض وان لله فى ايام دهركم
نفحات ليس كلها وقفا على حزنات فسيحة انشاء الله المدره الفضلاء وان اكثرية الجهلة الاغبياء والجهلة الذى
ليس له دواء لا غرو ان وقع فيها خطاء او خطل فمثل ذلك فى الاوائل مثل لا ما كان فى زمان كان العلم لاهله
عارا والجهل للاعلام شعارا وكان من يريده مقاليد الملك ارتقاب الانسان باسرع الحركات حافظا لزمان
فكنا فى حدثه فى كل زمان فى مكانين فى كل ان فى اين فان وقع زيغ فى انه صوص القبوت فمن كان الرسل
وآل الرسول عليهم صلوات الله ما دامت الشمس فى الطلوع والافول فانى كنت مستندا من كلهم واضعا وجه الله عاقد مهم
والله المستعان وعليه التكلان رتبت الترتيب لهم جعل التى تخرجه اعرفا جعل الاشيا المتعددة بحيث يطلق
عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخير والتحلى على اللغة التى لا فاده مدح الكتاب
بوقوع بلوغه درجاته هذا المشهور بين المحصلين من نسخ الترتيب ومنهم القاموس ان الترتيب بمعنى احد
تاتيها ما يول الى الصواب حتى الفاء الترتيب وكذا ام فمع الاول يكون المعنى ثبت الكتاب وقررته على مقاصد وعلى الكتاب
فرعت الكتاب والحلى على احد هذين المعنين قال عن درج الكتاب لكنه يمكن ان يتنزل رابطة قوله على مقاصد ما رتب من
غير ضم الاشتمال فى نظاره هذا الكتاب كما ان الاولى الاضمار حيث ذكر الكتاب قبله لكن الابراز فى محل الاضمار لنكتة
غير ضم الاشتمال

رح الضمير لا علم الاصول وان كان اقرب بعيدا لقوله ورت فيه لرجوع الضمير فيه لا الكتاب وذكر لفظ هذا العلم
اشاره الى ان المهم غير الاسلوب هذا الكتاب ما بينه لا سائر كتبه الذى صنف فى هذا العلم وبهذا ايضا لا يرد
ايضا على مقاصد اثنى عشر الاول فى المقدمات الثانى فى اللغات الثالث فى الامر والنهى الرابع فى العام
والخاص الخامس فى المجمل والمبين السادس فى الافعال السابع فى النسخ الثامن فى الاجماع التاسع فى الاخبار العاشر
فى القياس الحادى عشر فى التعادل والترجيح الثانى عشر فى الاجتهاد الاول فى المقدمات يطلق المقدمة على ما يتوقف
عليه الشروع ولا يناسب الحمل عليه ههنا سوا اريد التوقف فى اصل الشروع او البصيرة لذكر كثير من المبادى فيها وعلى
ما يتوقف عليه المباحث الآتية وهو المناسب هنا واطلق ابن الحاجب فى مختصره المبادى على ما يشمل المقدمة
والمبادى الاصطلاحية قال العلامة التفتازانى المراد بالمبادى المعنى اللغوى اى ما يبدا قبل الشروع فى مقاصد
العلم او اطلق المبادى على المقدمة تغليبا ولكن مثل هذا التوجيه فى لفظ المقدمات وذكر المقدمات بلفظ
الجمع اشاره الى تنوع الاقسام اذ بعضها مقدمة الشروع وبعضها مبادى العلم وفيه فصول ثمنه الاول فى
مباحث تعم ذكر فى هذا المبحث ماهية العلم والتصديق فائدته والتصديق موضوعه وترتيب العلم
وان هذا العلم واجب على الكفاية واشار الى المبادى التصورية والتصديقية والى مسائله اجمالا
بل كانه اشير الى اجزاء العلم الثلثة الموضوع والمسائل والمبادى والباقى تعريفات لجزء التعريف ووجه
الاستمام بهذه المباحث ان اراد بالبحث مطلق الفحص الشامل للتصور والتصديق ان الشروع فى العلم وان
تصوره والتصديق بفائدته اما غير ممكن او غير مستحسن على تقدير اراد بالتصور بالرسم والتصديق بالفائدة المعبر
بها المترتبة والتصديق بالموضوعية وسائر ما ذكر من قبيل الاستحسان والاستحسان الشروع فى المسائل بدونها
وان اراد بالبحث اثبات المحمول للموضوع فذكر ماهية العلم اما للتنبيه لامتناع والتكلم غير ملايم تصور المركب
يستلزم تصور مفرداته قال المص فى النهاية فلما كان اصول الفقه مركبا وموقوفا معرفة المركب مسبوقة معرفة الافراد الانسب
كل فى جعل من الوجه الذى لا جلو فيه التركيب وجب معرفة هذين المفردين ولا يخفى ما فى ظاهر الكلام ثم ان من
عبارة المص ههنا حيث قال يستلزم وعبارته هنا كما حيث قال مسبوقة معارفه والاولى ما قال فى النهاية
لان الفرض عدم تعريف الجزئين والاستلزام لا يستلزم واعلم ان اطلاق المفردات بصيغة الجمع اما باعتبار
موارد التركيب لو اريد كل المركبات او المراد ما فوق الواحد كما يفهم من عبارة النهاية او باعتبار تغليب

المبادي على الصوري لا مطلقا لا من كل وجه لان الوجوه غير متناهية لعدم تناهي الاسلوب ان صفات
في كل شيء فلا يمكن التصور من كل وجه بل من حيث هي صالحة للتركيب اي يستلزم تصور المركب تصور مفرداته
من حيث ان المفردات صالحة للتركيب فلا يلزم تعقل المفردات الا من تلك الحيثية وفيه بحث اذ تعقل المركب من
الحيوان الناطق لا يستلزم تعقل الحيوان او الناطق من حيث انه صالح للتركيب والا لزم ذلك انما يلزم لمن
تركيب المركب لا لكل من تعقل وايضا ليس ترتيب الاصول الفقهية فيما يأتي من تلك الحيثية على ذلك لو يلزم في معرفة
الوضيات اذ يلزم في معرفة الحيوان من تلك الحيثية تامل والحق ان اللازم في معرفة المركب على وجه التفصيل
معرفة اجزاء المركب بوجه ما وصل مراد المص هنا وفي النهاية ليس من قيد الحيثية ما يتبادر اليه الفهم بل المراد
ملاحظة الجزئيات اجمالا لا يكفي في التركيب فعلى هذا يكون المراد بالمركب ما هو الملحوظ تفصيلا لكن لما كان
الظ من تصور المركب تصوره من حيث انه مركب مفصل لا يحتاج الى التقييد فالاصول لغة ما اي اشياء
يبنى عليها اي على تلك الاشياء غيرها والمراد تعريف الاصل اذ مع صيغة الجمع معلوم وح يراد بلفظ ما يبنى
لكن الاول ملائم بالعبارة وعرفا الادلة في الشرح العضدي وذلك لان الاصل في العرف يجي للراجح
فبقي الاصل الحقيقي والمستصحب بقي تعارض الاصل والظ والقاعدة الكلية بقي لنا اصل وهي ان الاصل
مقدم على الظ والدليل فيقي الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة واذا اضيف الى العلم فالمراد
دليله اقول اذا اريد باسم العلم المضاف اليه الاصل المسائل او التصديقات دعوى تبادر الدليل من الاصل
غير بعيدة اما اذا اريد بالعلم قولهم اصول الفقه التهيؤ كما صرح به المص والشارح هناك فلا تناسب
هذه الدعوى اذ لا يلائم اذ له التهيؤ والفهم لو الفهم فعل الفقه صفة من صفة بضم الغين معناه صار الفقه له
سجية وليس مشتقا من فقه بالكسر اي فهم ولا من فقه بالفتح اي سبق غيره لا الفهم لما تقرر في علم الصرف ان
قياسه فاقه نظير ان الفقه يدل على العلم وزيادة كونه سجية واستدل المص في النهاية وغيره في غيرها ان معناه
الفهم لقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وقوله تعالى ما نفقه وعلى ما قيل لا يتم الاستدلال لان المقصود
بيان معنى الفقه الذي هو ماخذ الاشتقاق اللغة غير فعل بضم الغين وان الفقه يطلق على العلم والفهم وعرفا
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم قد اختلف في معناه
والمختار عند اهل الشرع هو التصديق اليقيني والتصور والحكم يطلق على معان القضية ومحمولها وادراكها

وتسبيها الشارع وعلى الامور الخمسة التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعلى حكم الله تعالى
على ما يجي والمراد بالشرعية الماخوذ من الشرع ويحتمل ان يراد الاعم من شرعنا وشرع من قبلنا او يخص بشرعنا
لانه المتبادر والمراد بالفرعية الاحكام الماخوذة من الشرع المتعلقة بكيفية عمل في الشرح الاحكام قد لا يوخذ
من الشرع كالتماثل والاختلاف وقد يوخذ منه وتلك اما اعتقادية لا تعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية وعملية
وتتعلق بها وتسمى فرعية والمراد بقوله المستدل على اعيانها المستدل على كل مسئلة بدليل لان الاكثر
يستدل المقلد على جميع مسائل الفقه المختلفة فيها بان هذه ما افتى به المجتهد وكل ما هو كذلك فهو واجب العمل
فان هذا ليس استدلالا باعيانها والمراد بقوله بحيث لا يعلم كونها من احكام الدين ضرورة ان لا يكون
الاحكام الشرعية المستدل على اعيانها من الاحكام التي يكون العلم بكونها من الدين ضروريا فخرج العلم
بالذوات بقيد الاحكام خرج العلم بذات زيد وكذا خرج العلم بالصفات غير الاحكام لكن هذه الغاية
لا تلائم لما سياتي ان المراد بالعلم التهيؤ لانه ليس المراد بالعلم بالذوات التهيؤ اذ لا يلائم التهيؤ بالذوات
بل لا يلائم التهيؤ بالاحكام بل اللائق ان يقال المراد مجموع العلم بالاحكام تهيؤ الاحكام وح لا يلائم هذه
العبارة وبالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف وانما خرج الاحكام العقلية بقوله الشرعية لكن يتوجه
ان المراد بالشرعية ما استفيد من الشرع اما بالنقل عنه او التقرير يدخل الاباحة لانه حكم عقلي عند المص
والمعتزلة بل عند الاشاعرة على ما يجي فيدخل اكثر الاحكام العقلية كمسائل علم الكلام وكذا مسائل
النحو والعلة يلتزمه المص حيث لم يخرج مسائل اصول الفقه من الفرعية في المراد بالاحكام العقلية العقلية
الصرفة بحيث لا يكون للشرع فيها مدخل بل قد يكون مخالفا للشرع كعدم العالم وايجاب الصانع تعالى عن
ذلك لكن يجي ان النحو والمنطق ح يدخل في الشرعية لانها تتعلق بكيفية عمل ان عممنا العلم من الظاهري
والباطني وان خصصنا بالظاهري يخرج النحو والصرف لانه للمص من الخطا في اللفظ واراد الركب
مخصوصا من الخطا عمل قلت لعلهم ارادوا بالتعلق بكيفية عمل ان يكون العمل هو الموضوع ح يكون
النحو مثلا داخلا في الاصلية ويجاب ان الاقسام المعتبرة للشرعية اصلية وفرعية ولكون الاجماع
وخبر الواحد حجة ونظائرهما مثل قول الصحابي حجة والاستصحاب حجة وقول اهل المدينة حجة وانما قلت
ان امثال ذلك من مسائل اصول الفقه وغيرها خرج بقيد الفرعية لان المراد بالفرعية الحكم الماخوذ من الشرع المتعلق

على والمسائل الاصولية سواء كانت كلامية او غيرها لا يتعلق بكسبه عمل وفيه انه ان علم كسبيته لعمل من اعمال القلب يدخل فيه
يجب الاعتقاد بوجوب وجوده وكذا قولنا يجب اعتقاد حجية الاجماع والعمل بخبر الواحد ونظائره وان
خص بعمل الجوارح فيشكل الامر بعض مسائل الفقه كقولهم النية واجبة وسجود زيادة تفصيل ذلك علم المقلد اي
علم المقلد بقوله المستدل على اعيانها فان المراد ان يستدل على مسئلة بدليل ودليل وقد يطلق اعتقاد
المقلد ويراد به علم لم يكن به يقينا في نفسه ولا حصل بدليل وقد يطلق المقلد في حقه المجتهد سواء كان علمه
بدليل اولا والمراد ههنا الثاني صورة يكون علمه بدليل كما اذا رتب بعد الاستفتاء وهذا ما افتى به المجتهد و
كل ما هو كذلك واجب العمل اقول فيه بحث اذ حصول العلم بالمقدمتين المذكورتين غير ظاهر او المقلد في دعواه
هذا ما افتى به المجتهد لا يلزم ان يكون عالما يقينا بل انما يعلم اجتهاد المجتهد غالبا بالشياع وهو لا يفيد العلم او شهادة
عدلين وهو ايضا كذلك وكذا ايضا قشر في الكبرى على ما يجي وكذا اخرج الاصول الضرورية اي العلم بها بقوله بحيث
لا يعلم كونها من الدين ضرورة كالصلوة اي الصلوة واجبة والزكوة اي الزكوة واجبة قد يتوهم خروج علم الله
وعلم الرسول عليه السلام والملائكة عليهم السلام بهذا القيد لانه لا يحصل من الدليل وفيه ان الضرورة لا يطلق على علم الله
وقد يجاب بان علم الله من حيث هو علم الله ليس مستدلا عليه فهو خارج من حيثية من قوله المستدل عليها
اذ المراد من حيث هو كذلك وقيل يخرج امثال هذا العلم بقوله المستدل عليها لان علم الله ليس مستدلا عليه لانه
بالحقيقة شخص آخر من العلم وفيه ان من علم مسئلة بدليل ثم نسي الدليل والمسئلة ثم حصل له العلم بمثل الذكر من غير
دليل فان هذا العلم يلزم ان يكون من الفقه ويمكن ان يجاب انا اذا اردنا بالعلم التهيؤ يخرج علم الله ثم ان الفقهاء
لا يفرقون ان علم الله غير علمنا ويكون بانه شخص واحد قيل بقول المص المستدل عليها خرج الاصول الضرورية
فلا يناسب اخراجها بقوله بحيث الخ وفيه ان اصل الاصول يمكن ان يعلم بالدليل ثم كونها من الدين يعلم بالضرورة
على انا نلتزم ان الضرورة ههنا بمعنى البديهة كما يفهم من كلام بعض الافاضل على ما يجي بعيد والدليل المستفاد من
قول المص المستدل عليها ان كان بالمعنى الذي ذكره فيما بعد يشكل الامر في الفقه اذ ليس على كل مسئلة دليل يفيد
العلم وان كان المراد بها الامارة كما قال ابن الحاجب في مختصره لورد هنا سؤال هو ان بعض مسائل الفقه يعلم
بما يفيد العلم واجيب بان ما كان مستنبطا من القطعيات كالاجماع الذي بلغ احاده عدد التواتر او كل بعض
الذي من الكتاب يدل قطعا بالقرائن والسنة المتواترة كذلك قليل جدا وهو من ضروريات الدين ليس من الفقه كذا

هكذا قيل وفيه بحث لانه ليس كل ما استفيد من الدليل القطعي من الضروريات وكيف لا ويجي ان المعلوم يقينا نظريا
على الدليل المفيد للعلم وبهذا اندفع الجواب عن الاشكال ثم كلام المص في تعريف الاجتهاد يشعر بان التعلق بالظن
تامل وايضا دليل المقلد عند المص من ادلة الفقه وايضا دلالة عدم التاثيف مثلا على عدم الضرب يقينية وليس
تحريم ضرب الابوين من الضروريات ولو قيل ان الدليل اعم من القطعيين يتوجه عليه وعلى ارادة الامارة انه
خلاف ما عرف به المص بعيد في هذا المبحث ليست شورى لم لا يعدون الاحكام الضرورية منه كما ذكر اهل الكلام
مسئلة حشر الاجساد فيه وعدوا منه وكذا المسائل البديهية في الكلام والمنطق مع انه يعضد ذلك ان الفقه
علم باحث عن افعال المكلفين من حيث الاحكام اعلم ان الاحكام لو جعل في التعريف المذكور على الاحكام الخمسة
يكون لفظ الفرعية بل الشرعية كما لا يحتاج اليه احتاجا كليا الا ان في الاعتقاد بوجود الصانع واجب مسئلة كلامية
فيخرج بقيد الفرعية وشرع من قبيل يخرج بقيد الشرعية اذ المراد شرعنا الا ان المص حمل الاحكام على مطلق القضايا او
النسب التامة كما هو صريح كلامه لكن يلزم اطلاق المشترك على احد المعاني بلا قرينة ويمكن ان يق العلم بالاحكام
يتبادر منه القضايا وفيه ان العلم اريد به التهيؤ وفيه ان الطريق لا تتناول عليه هذا اعراب سؤال مشهور وهو ان العلم
كما مر هو التصديق اليقيني والتصور والفقه من باب الظنون فكيف يصح اخذ العلم في تعريفه كما رد ملخص الجواب ان
الفقه من اقسام العلم وان وقع في مقدماته الظن وتحرير المقام ان المجتهد بعد ما تعلق ظنه بحكم يترتب دليلا هكذا
هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما تعلق به ظن المجتهد واجب العمل ويوخذ نتيجة وهو قولنا هذا واجب العمل
والمقدمتان قطعيتان اما الاولى فلانها وجدانية كما ذكرنا الجوع والعطش واما الثانية فهي اجماعية هكذا قال
وفيه بحث اما اولا فاقول ان المجتهد اذا ظن انه مجتهد وجب عليه العمل بما رآه فالمقدمة الاولى في ظنيته
ويمكن ان يق ان ظن الاجتهاد يوجب كونه مجتهدا بحسب الشرع ويصير يقينيا ان هذا ما تعلق به ظن المجتهد فان
من تعلق الظن باجتهاده فهو مجتهد يقينا شرعا تامل واما ثانيا فلان المقدمة الثانية قد اورد عليها ان
الاجماع لا يفيد الا الظن في هذه الصورة واجيب عنه بان هذه المقدمة متواترة بالمعنى فهو يقيني هكذا قال
صاحب التلويح واقول فيه بحث اذ دعوى ان قول مالك او الشافعي مثلا واجب العمل بالتواتر في نفس الامر
غير مقبول بل المخالف لها يدعي انه لا يجب العمل بقولهما وايضا اليقين اعني هذا الحكم واجب العمل غير الحكم المستدل عليه
مثلا اذا استدل المستدل على ان التسليم في الصلوة الواجبة واجب يلزم الظن به اذ دليله قول النبي صلى الله عليه وآله

الحكم صح

تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وهو لو اخذ وانما يفيد الظن فاذا لوحظ بعد هذا الظن المقدمتان اعني قولنا
هذا ما يعلمه الظن المجتهد وكل ما هو كذلك واجب العمل يلزم العلم بوجوب العمل بهذا الحكم لو سلمنا توقف المقدمتين
وقولنا هذا واجب العمل غير قولنا السلام واجب في كل صلوة قد يقع منه قولنا كل صلوة واجب يجب على المكلف بها
التسليم يجب على كل مكلف بصلواته الواجبة العمل بالتسليم والاتيان به وما لها واحد اقول الحكم الاول اعم
لكل مكلف والثاني مخصوص بالمجتهد ومتبعيه فلا يكون مآل المسئلتين واحدا وقد يقال ان المقدمتين لا يحتاجان
مع الظن فان الظن اذا كان تفصيلا لا يكون مظنون المجتهد اقول يمكن دفعه بان قولنا هذا مظنون المجتهد قضية
فعلية معناها هذا مظنون المجتهد به فلا ضافة فاذن يرجع الصغرى في الجدل وتبيينه النتيجة في هذا الوقت على
ان هذا الاعتراض ليس اعتراضا متعلقا بهذا المحل اذ هو دليل على هيئة الشكل الاول صحيح المادة والصورة لو سلم
لزم عنها الظن وعدم الاجتماع مع الظن غير ضار نعم يضر قولهم ان الظن واجب الاجتماع مع المبادي لو سلم انهم
قالوا اذا كان غير تاويل ومتنا بحث آخر وهو ان المجتهد على ما يحصله قد يخطئ فكيف يكون الفقه مرتبا بالعلم
او على تقدير الخطاء كان ظن في طريقه لا فيه وليس المسئلة ما تعلق به الظن اولا ويمكن ان يقال ان السؤال المذكور على
تقدير اتحاد المآل وهو لا يصح الجواب لكن التحقيق انهما ليسا بمتحدين لان الاول واحد والفقه هو قولنا الشارع واجب
العمل ولا يلزم القول باتحادهما قد يقع وقوع الظن في الطريق غير متصور اذ المقدمتان قطعيتان على الفرض المذكور
قبل طلب الطريق باعتبار لفظ الظن المذكور في الدليل وانت تعلم ان هذا في غاية السماجة ولعلهم لما استبعدوا على
الحكم بما عند الظن ثم قالوا هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما تعلق به ظن المجتهد واجب العمل فاخذوا المقدمات
البعيدة وليس المراد العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه اي ليس المراد بالعلم بالاحكام فعلا بل الاستعداد والقرب لاستنباط
الاحكام ويمكن ان يراد بلفظ العلم ذلك لكن لا يناسب تعلق الاحكام بالعلم فانه لا يتم للتهيؤ بالاحكام وهذا
دفع ما يرد على تعريف الفقه من ان الاحكام اما بمعنى الجنس او الاستغراق وعلى الاول يدخل المقلد وعلى الثاني
يخرج المجتهد عن تعريف الفقيه اللازم من تعريف الفقه كما قالوا لذا مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة
وثلثين لا ادري ويتخلص الجواب ان المراد بالعلم بالاحكام التهيؤ بالجميع ولا يلزم وجود المجتهد الذي لا يعلم جميع الاحكام
بالفعل بل يقول بعلم ارادة التهيؤ بالجميع اذ من على العلم تتزايد بتزايد الاحكام اقول يمكن ان يحمل قولهم العلم
جزءا عما قال ان الفقه من باب الظنون فلا يصح اخذ العلم في تعريفه فيجاب بان المراد التهيؤ ويؤيد هذا ان ابن الحاجب

ان الحاجب في مختصره لم يتعرض لكون الفقه علما او ظنا بعد ما عين ان المراد التهيؤ ويمكن ان يناقش في السؤال
اذ تهيؤ العلم لا يتحقق في الفقه فان العلم المضاف اليه التهيؤ وهو الفقه ويمكن ان يجاب بانا لا نم ذلك
بل العلم اللازم وهو العلم بوجوب العمل ولا يلزم ان يكون العلم المذكور علم الفقه واقول في هذا المقام ابحاث
الاول ان دعوى ان الكل تعريف للفقيه تعريفا لازما للفقيه صادقا عليه ممنوعة كيف لا والفقه يطلق على العمل بل
جميعها او التصديق في ما بالجميع او احدها او مع العبادي ولا ريب ان كل مجتهد ليس فقيها بهذا
المعنى والا لما احتيج الى العدول الى المسموع لنا ان نقول ان الفقيه الذي قال لا ادري هو فقيه باعتبار
التهيؤ وليس فقيها لكل معنى من معاني الفقه والفقه المضاف اليه الاصول اي المسائل او التصديقات
لئلا يلزم اضافة الدليل اليه لانه قد مر ان اضافة الدليل غير ملائم الثاني ان الفقه المعرف بالتعريف المذكور
في المقدمة للشروع والشروع فيه لا يكون تهيأ وهو ظاهر ثم ان المثل هذا الاعتراض يمكن ان يورد على
كل العلوم مثلا الكلام يشتمل على مسائل لا تحصى سيما المسائل المتناقضة التي عدها المتكلمون منه ولا يمكن لاحد
ان يدرك الكلام بجميع مسائله ح فلا يوجد متكلم اصلا ولا يندفع الا بان يقال المتكلم والاصولي والمنطقي و
غيرهم في العرف اسم لمن فارس العلوم المذكورة او علم الجملة المدونة وحصل فاعل الادمي من المراد
بالعلم بالاحكام العلم بجملة غالبة اراد به ذلك قبل صدور الى الجهالة لان الكل اذا لم يكن معلوما كيف يكون
الجهالة معلومة والقول بكون نعم قطعا ان الزيادة على المسائل المدونة المنطقية في
قرب او بعد سنة لا يكون الا قدر معين ليس له مناسبة الى المدون قبل المدة المذكورة
قدر المحسوس فالمدون هو الجملة الغالبة كما يشهد به الكتب المصنفة في الفن قبل التاريخ او نقول مراد الجملة
الغالبة من المدون مع تمكن ضبط وجه ارادة الجملة الغالبة هو المسائل المتناقضة من الفقه ولا يمكن جمعها
واورد عليه انه مما لا مساغ له اذ لا دليل على عهد الجملة المذكورة في قوله العلم بالاحكام اقول فيه ان التدوين
لعله في حكم العهد ويمكن ان يراد الاستغراق وارادة الجملة الغالبة من لام الاستغراق شايع والا انه لا يليق بمقام
التعريف والعجب ان المص قدس سره في النهاية اختار في دفع النقض الذي اورد على تعريف القوم ان المراد بالعلم
العلم اكثريا بالفعل مع القوة القريبة لاستنباط ما يرد مما لا يحصر عنده ثم نقل عن الآمدي ان المراد الجملة الغالبة ورد عليه
رد الجهالة واقول هذا مع اشتماله على نوع تناقض بين شرطاريته الدائمة [illegible] او مسائل او التصديقات و

وليس المركب من الادراك وملكة البعض شيئا على انه يتقرر ان الملكة التي هي من اطلاقات العلم هو العقل بالفعل الحاصل من
تكرار الادراكات المتعلقة بالمسائل بل الاولى ان يقال اطلاق العلم عند اهل الشرع شامل في مثل العقل بالملكة بالنسبة الى
مسائل العلم كما قال صاحب المواقف في تعريف الكلام انه ملكة يقتدر به على اثبات العقائد الدينية ويمكن ان يقال
مثل هذا انه اطلاق العلم على العلم باكثر الاحكام وتسميته الباقي واعلم ان المص قدس سره اختار في النهاية ان المقلد فقيه
لان له استعدادا لان يجتهد على ما قلد وكذا حمل المص عبارة المختصر لابن الحاجب في شرحه عليه اقول فيه ان الاصوليين اجمعوا
على ان المقلد ليس بفقيه نعم يشكل الامر عند من يقول بتجزية الاجتهاد ولان المقلد المذكور مجتهد متجزئ يقتضي ذلك الامر ذلك الاجماع
او كون بعض المجتهدين غير فقيه اقول اختار ابن الحاجب ان المراد بالاحكام الخمس ما قلته فلا يشتبه بل هو في غاية
صدق الفقه على ما مثل فاراد البعض ان اصلح التعريف بالعاس الا انه يتبادر انه باعتبار اللغة او يصدق
ح على كل ملكة من الف مسائل ويمكن ان يقال هذا الجواب الزامي فلا يلزم الف وما اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص
المضاف بالمضاف اليه هذا اصح الجزء الصوري للمركب واسم المعنى هو ما دل على شيء باعتبار معنى اي صفة له سواء كان قائما
بنفسه او بغيره كالمكتوب والمضمر وحاصله المشتق وما في معناه واسم العين ما ليس كذلك كالدار والعلم لاصطلاح النحاة
من ان المعنى ما قام بغيره والعين بخلافه فاضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة منهما في المضاف
مثل كاتب زيد فان كتابته مختص بزيد وكذا مكتوب زيد لان ذات الكاتب والمكتوب باضافة اسم المعنى يفيد
الاختصاص مطلقا اي غير مقيد ببعضه داخلة في معنى المضاف فاذا قلت دار زيد على انه اختصاص الملك
او السكنى في دار زيد او القيام والتعلق في علم وتخصيص الكلام ان اسم المعنى يشتمل على معنى هو الكناية واذا اضيف الى
زيد مثلا يدل على اختصاص المعنى الماخوذ في المشتق به بخلاف العين واقول فيه بحث فان قولنا الى الاول
على اختصاص معنى مفهوم من الاضافة وهو الاتصاف بالمتكلم وقد يقال المراد باسم العين هو ما دل على نفس الذات واسم
المعنى هو ما دل على او زائد على الذات قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح قال صاحب المحصول ان اضافة
الاسم مطلقا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه والمعنى الذي عينت له لفظ المضاف فقال هذا المكتوب
زيد والمراد ما ذكرنا والا لم يكن هذا اعطاء الفقه مثل دار زيد وفرسه حتى القاعدة باسم المعنى واقول فيه بحث فان مراد
المحصول وهو ما قال ابن الحاجب في شرح الكافية من ان وضع الاضافة على ان المضاف المضاف اليه خصوصية فيشتمل
فيما دل عليه لفظ المضاف فدل على لفظ المضاف كاضافة اسم لان المعنى مثل ان اسم المعنى يدل على اختصاص المضاف

في المعنى الذي عين له المضاف دون اسم العين اراد به المعنى الداخل في المضاف وابن الحاجب اراد به الاعم من الداخل
والخارج لانا نقول كلام المحصول محمول على الاعم مثل كلام ابن الحاجب وقيل المراد بالعين ما قام بالذات و
بالمعنى ما يقوم بالغير واورد ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المعنى فقط بخلاف العين فانه تفيد اختصاص الذات
مع جميع التوابع من الصفات القائمة بالذات مثلا اذا قيل كاتب زيد يدل على اختصاص الكتابة بزيد واذا
قيل دار زيد يدل على اختصاص الدار بجميع منافعها وملخصه ان اضافة الاسم مطلقا تفيد الاختصاص الا ان في
العين تفيد الاختصاص مع الذات وجميع الصفات بخلاف اسم المعنى فانه يفيد الاختصاص في المعنى فقط وفيه بحث
فان اضافة اسم العين مثل فرس زيد لا تفيد الاختصاص كون الفرس وقوته وطوله بل باعتبار ركوبه وملكيته
واقول على المثال التي ذكرت لاسم المعنى والعين انه لو صح ان الاضافة فيها تفيد الاختصاص لتناسب عد الاضافة
في باب القصر وايضا اذا قلنا الهي او بلدي او اقليمي لا يفيد الحصر ولعلهم قسموا الاختصاص الى الملكي مثل المال لزيد
وغير الملكي مثل الجبل للفرس وبهذا يندفع الاشكال عن الشيخ والعلم له في قولهم الحد مع ان منهم ان غير المحدود فان
الارتباط لا يقتضي الانحصار وكذا ان تقول ان الاختصاص يعم الاضافي والحقيقي فالاضافة لما افادت الاختصاص
فالاختصاص الاضافي يتصور في المضاف باعتبار الحصر الاعم من الاضافة ويندفع الاشكالات المذكورة وكذا
يندفع ما يقال ان اصول الفقه يقتضي ان يكون ادلة الفقه مخصوصة بها وغير القياس من الادلة يختص بالفقه من غير قال
ادلة الشرع عدولا عن ادلة الفقه بها على اعتراض عدم الاختصاص وقد اخطأ اما اولا فلان الكتاب
والسنة لا يختصان بالشرع اذ نعلم منهما القصص والاخبار كقوم فرعون وانقلاب عصى موسى ثعبانا وكذا القياس العقلي
اعني التمثيل واما ثانيا فلان الحق كما سيأتي ان مراد الفقه دليل العقل وهو لا يختص بالفقه والشرع لان الكتاب
والسنة باطلاقهما ليسا ادلة الفقه بل ما كان دخل في الفقه هو ادلة الفقه قلت يرجع هذا على معنى قولهم ان ادلة الفقه هي
المعدة للفقه ودليل الفقه وهو غير مناسب اعلم ان المص قدس سره قال في النهاية اضافة اسم المعنى لا تفيد
الاختصاص اقول ذكر المؤلف النظر فائدة فاصول الفقه مجموع طرق الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها على الاجمال
من غير نظر الى خصوصية دليل كقول الاصولي الكتاب حجة او العام كذا او الخاص كذا من غير تعرض لخصوصية انه معين
لحكم معين فان ذلك وظيفة المفتي وكيفية الاستدلال بها اي شرائط الاستدلال بالطرق المذكورة من الرجوع وتطارد
وكيفية حال المستدل بها اي بالطرق المذكورة وهو المفتي قال المص قدس سره في النهاية احترزنا بالمجموع عن الواحد

في اصول الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس من حيث لوجوب المغايرة بين الشيء وجزئه ويشمل الطرق الادلة
والامارات والمراد بالاجمال كون تلك الادلة ادلة كما يستدل على ان الاجماع دليل واما كونها دليلا فمسئلة
مسئلة يعنيها قد ذكر في اصول الفقه واردنا بكيفية الاستدلال شرائط تلك الطرق واردنا بكيفية حال المستدل
بها اجتهاده والعالم وتقليد العامي اقول في هذا المقام كلام لان الاصول اذا كان بمعنى الادلة والفقه العلم بالاحكام يكون
اصول الفقه نفس تلك الادلة لا قولهم الاجماع دليل كما ظهر من كلام المص في النهاية فان الادلة نفس الاجماع والكتاب
والسنة مثلا لا المسائل التي تلك الادلة موضوعاتها واما كيفية الاستدلال بالطرق وحال المفتي والمقلد فليس داخلا
في الادلة الا ان يق المراد بالادلة ما يبنى عليه الفقه فيتناول كيفية الاستدلال وحال المستدل كما في الشرح العضدي
البحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد او ما يستنبط الاحكام منه اما باعتبار تعارضها وهو الترجيح او
وهو الادلة السمعية فلو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه شمل الاقسام فلم يحتج الى النقل
ثم اقول كلام المص في اصول الفقه هو لا يتفرع على ما قبله كما هو مقتضى ظاهر السوق اذ لا يستنبط ما قبله قيد الاجمال ولا
الكيفيتين بل المجموع الا ان يق يتفرع الكيفيتين بناء على المعنى اللغوي كما اشرنا ومفهم المجموع لان الاصول جمع مضاف يفيد
الا انه سبق انه لا بد قبل الشروع ان يق ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق حتى يظهر التفرع وايضا يتوجه ان ارادة المعنى
اللغوي يقتضي دخول القواعد الاصولية في معنى اصول الفقه والمص قد ذكره في نفس الادلة التي هي موضوعات المسائل
فالمسائل الا ان يق مراده تفسير المسائل كما يشعر به كلامه في النهاية اعلم ان كلام المص يعني كلام المحصول الا ان صاحب
لم يتفرع هذا على ما قبله بل قال وعنه هذا اقول اصول الفقه مجموع طرق الفقه اه وايضا لم يظهر في كلام المص فائدة ذكر المعنى
الجزء الصوري وهو افاده الاضافة والاختصاص قبل تفرع التعريف في الشرح العضدي واعلم ان اصول الفقه سوى
الاصول والفقه جزء آخر كما تصوره هو الاضافة واضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه
لفظ المضاف يقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به بكتوبيته له بخلاف اسم العين فانه يفيد الاختصاص مطلقا
فاذن اصول الفقه ادلته من حيث هي ادلة ونقل لما ذكرنا عرفا فاظهر في التعريف ليظهر فائدة اظهار المعنى
الجزء الصوري ولعل المص لاحظ ان قيد الكيفية وهو قوله من حيث هو طرق الفقه وادلته ملحوظ في التعريف لان قيد الكيفية
شائع ايرادها وحذفها في التعريفات خصوصا اذا ذكر معنى الاضافة قبل التفرع فانه قرينة ارادة قيد الكيفية في نظر
فائدة ذكر المعنى الجزء الصوري قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المختصر ان ذكر افاده الاضافة والاختصاص وان

ارادتها

وان المراد بالاصول الادلة فقط لعدم ارادة المعنى العرفي بجزئي المركب ولتقييد لنقل اصول الفقه لا العلم بالقواعد يتفرع
لو اريد المعنى العرفي من جزئي لفظ اصول الفقه مع ان اختصاص المضاف بالمضاف اليه يفيد عدم تحقق المضاف
على الوجه الذي اعتبر في غير المضاف اليه لا يصح اطلاقه على العلم بالمسائل لان المفاد منه نفس موضوعات المسائل
فلا يشمل مباحث الطرق ومباحث التعادل والترجيح والاجتهاد فعلى هذا يصح قول المص فاصول الفقه مجموع طرق
الفقه اه ان اريد به بحث طرق الفقه الا انه على هذا يكون هذا التعريف غير تعريف الفقه وايضا لا دخل في نقل
اصول الفقه عن ادلة اصول الفقه لا المعنى اللقبي اعني العلم بالقواعد ذكر افاده الاضافة والاختصاص ولهذا
لم يتعرض ابن الحاجب في المختصر الا لان الاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام واكتفى بذلك لتقييد النقل
اصول الفقه لا المعنى اللقبي وما ذكره في الشرح العضدي انه لو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما
يستند اليه الفقه يشمل الاقسام فلم يحتج الى النقل يعني لا ضرورة لاجل اصول الفقه لمعنى ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد
المذكورة بل يجوز ان يحمل اصول الفقه بمعنى ما يبتنى عليه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والترجيح
لاشتراكهما في ابتناء الفقه عليهما اقول فيه بحث اذ يصدق اصول الفقه على الموضوعات لمعنى الطرق لابتناء
عليها بل على محمولات المسائل وموضوعات الادلة ومحمولاتها مع انها ليست داخلة في اطلاقات العلم وايضا
يصدق على الادلة التفصيلية لابتناء الفقه عليها ودعوى ان قيد الاجمال ماخوذ في المعنى اللغوي غير مسموع قال المحقق
الشريف قدس سره في حاشية شرح المختصر لا بد من قيد الاجمال اذا اريد باصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه ليصدق
على الادلة التفصيلية ويوافق المعنى اللقبي فان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه على الاجمال اقول مثل هذا لا يدفع
اصول الفقه ادلة الفقه الا ان التقييد بالاجمال لا يخرجه عن كونه معنى عرفيا بخلاف قيد الاجمال في المعنى اللغوي
وانت تعلم ان المعنى اللغوي لا يكفي في ارادة العلم الخاص بعد قيد الاجمال ايضا لصدقه على التصديق بوجود
الموضوع فانه يبتنى عليه الفقه بل على علم اللغة ان قلت صرح ابن سينا في الشفاء بان التصديق بالوجود من
المبادي التصديقية قلت المبادي التصديقية هي القضايا التي يتالف منها ادلة العلم على ما صرح به في كون
التصديق المذكور جزءا من الدليل محل نظر ولعله اراد ابن سينا بالمبادي معنى اعم من المبادي الاصطلاحية المستعملة في
قولهم لغير العلوم ثلثة ولو سلم لا يقدح في دعوى عموم ما يبتنى عليه الفقه من المباحث الاصولية وكيف لا يبتنى
الفقه عليها كما يخفى بل لا بد من كثير من القيود لينطبق على المقصود مع لا يكون محمولا ومن العجب انه قد قرر ان المسائل

العلوم المدونة كالفقه واصول الفقه وغيرهما يطلق على المباحث والتصديقات بها والملكات فالمعنى
احتياج النقل غير واف للاكتفاء بالمعنى اللغوي فهو ايضا ظاهر البطلان لعموم المعنى اللغوي كما اشرنا مع تحقق المعنى
الاصطلاحي اراد المعنى اللغوي حال كيف اراده لانه مجاز ح وايضا هذا القايل على ما نقلنا منه صرح ان الاصول
لم يعان عرفيه اذا اضيفت لا الفقه معا وهذه الصناعة الاصطلاحية ورسمه باعتبار العلم بالقواعد التي
يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية مختصر ابن الحاجب بدل رسمه باعتبار العلم بالقواعد
صح بالرسم لان العلم لا يكون حده لما مطلقا بناء على ان العلم يزايد سلاحه الاحكام او لان حقيقة العلم
وهو وقوع النسبة اذا فصل يحصل منه اجزاء غير متناهية لا يمكن الاحاطة بها مفصلا لكن هذا مبني على ان الحقيقة
اذا علم الاجزاء بانفرادها مفصلا او بناء على ان العلم قبل الشروع فيه لا يمكن العلم باجزائه وهذا مبني على ان
الشروع هو مفرد الجزء مطلقا اذا كان الشروع هو مفرد الجزء يحصل الكل يمكن ان يعلم بعض مسائل العلم قبل الشروع فيه
يجد بالاجزاء الاولية لكن الحق ان الحد انما يتحقق بمعرفة الاجزاء بانفرادها مبني على ان تصورات الاجزاء
العلم لا يكون في تحديده ولو حمل الحد في المتن على مصطلح المنطق يمكن التحديد باعتبار المفهوم الكلي الذي يطلق
عليه لفظ اصول الفقه لا باعتبار المسائل فان اسماء العلوم كما وضعت للمسائل بل كذلك وضعت للمعنى الكلي
الاجمالي لكن اللائق في اوايل الكتب قبل الشروع في المقصد تعريف العلم المشروع فيه اعني المسائل والتصديقات
بل المسائل هو المشروع فيه بالذات لكن المصنف عرف العلم بمعنى التصديقات منها على ان الاصول الفقه مركب
العلوم والقول بتركب مسائل اصول الفقه من باب الظنون لجريه خبر الواحد والمجاز اذا فرض الحقيقة وحمل العلم
على التهيؤ او تاويل المسئلة باعتبار وجوب العمل بعد ان قلت اصول الفقه باعتبار العلم فرض والجزئي
غير كاسب ولا مكتسب فكيف يجد ويرسم قلت يجب ان العلم يتنبه لجزئيه لكل المجتهدين في نظر ارباب اللغة
لا يخالف الكلية عند نظر التحقيق فان ارباب اللغة يعدون لفظ زيد شخصا واحدا وكذا اسماء ازل العرب للالفاظ
وكذا القرآن ونظايره فانه علم عندهم في ان القرآن القايم بجاسم غير القرآن القايم بجزء عند نظر الدقيق اعلم
ان قوله يستنبط ان اريد به الاستنباط في وقت ما يجمع المسائل التي لا يستنبط منه ابدا وان اريد بالاستنباط
شان الاستنباط يكفي الاستنباط يكون محمولها العارض الغريب ويكون شانا لاستنباط ويكفي ان يكون ح
يلزم على الحكي المعتبر العرض الذاتي المعتبر فيه المساواة وفق القاعدة اي التي يكون محمولها عرضا ذاتيا فيه يكفي فيه

اذ تعريف القاعدة هو الحكم الكلي المنطبق على جزئياته وهو لم وموضوعه واجبه على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة كذلك
عليه اي اصول الفقه واجب على الكفاية لتوقف استنباط الاحكام الواجبة معرفتها على اصول الفقه والذي يعجز
عن تحصيله الحال ان الاحكام الشرعية الفرعية لا تكاد تتناهى فاتضح حفظها كلها لوقت الحاجة لكل فيثبت بادلة تفصيلية
مرعومات وغيرها اي كل مسئلة بدليل دليل يستنبط منها عند الحاجة واذ يتسع وسع الكل ايضا ان يتفق تتوقفها
على ادوات يستغرق تحصيلها العمر فكان يفتح لا تطيل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فحص لهم بالاتفاق
لهم المجتهدون والباقون مقلدونهم في ذلك فحصل على البعض بالكفاية فكل يجب العمل بالكفاية يجب علم يحتاج اليه الفقه
من اللغة والمنطق والكلام كذلك علم الاصول واجب كفاية اذا ترك المكلفون راسا يلزم عصيانهم
اذا اختار واحد منهم لا بعينه سقط عن الكل وليس المراد اختيار اي فرد كان بل لا بد من شخص حاضر مع ان
والا فالامام عليه السلام علم الفقه على وجه انزل على النبي صلى الله عليه وآله على مذهب الامامية وح اختيار عالم
المشرق لا يسقط الوجوب عن اهل المغرب ثم الضمير في قوله موضوعه اما عايد الى العلم بالقواعد كما هو الظاهر
اذ موضوع العلم بالقواعد ليس الواجب سواء اريد به التصديقات او التهيؤ واما عايد الى ما يعود اليه ضمير ركبه وموضوع
من ذلك الا ان في المراد الاستخدام بان يراد بلفظ اصول الفقه التصديقات وبالضمير المسائل العلم ان العمل وجوب
الفقه كفاية انما يتم اذا كان حمل لفظ اصول الفقه موقوفا عليه اي على الاجتهاد والواجب اولى قطعا لان
الواجب متعلق بمعرفة الاحكام فان حرم الحكم ولو كان مندوبا واجب كفاية كما يدل عليه قول المص كذلك والحمل الواجب
على المسائل المتعلقة بالامر الواجب يلزم ان يكون قوله كذلك لغوا بل فاسدا ثم ان ذكر وجوب الاصول في المقدمة
تقريب وعلى هذه المسلمة من مسائل الفقه وجعل مسئلة الفقه مقدمة للاصول لا يخلو عن شبهة استلزام الدور قال ابن
الحاجب والمراد الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصد اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب
وفي الفقه اذا قلنا النهي واجبة مثلا ولا يمكن بدون تصورها ولا يزيد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك من فائدة
العلم فيتاخر حصوله عنه فلو توقف عليه كان دورا اقول فيه بحث لان مطلق اثبات الوجوب في نفيه والعلم بها
ليس من غرض الفقه وليس من فايدة علم الاصول حتى يلزم الدور لان قولنا الصلوة واجبة والحج واجب لو اثبتنا
الاحكام لا يلزم الدور كما تقرر كيف وقد تقرر ان الفقه في مطلق الظن باعتبار ان قولنا الفقه واجب علم مطلق
ثم ان هذا مظنون المجتهد لا آخر ما ثم يحصل قولنا فالنبي واجب العمل وهي مسئلة فقهية فيكون قولنا النبي واجب من

النسبة الفعل

مقدمات الفقه فيصح اثبات الوجوب فيها بلا دور وهو ظاهر ان قلت صرح ابن سينا ان العلم الاعلى قد يبين
مبادئه في علم الادنى فلا يلزم الدور لان احتياج الاعلى الى الادنى في مسئلة لا يحتاج تلك المسئلة من الادنى الى
الاعلى لا يستلزم الدور قلنا هذا صحيح لكن كلامنا انما يتوجه على كلام ابن الحاجب الا يمكن ان يكون المطلوب مسئلة
واحدة متقدمة للعلوم بعد الفن فلا دور ومرتبة بعد مرتبة علم الكلام والنحو واللغة والصرف والتفسير وانظر ايضا
ما يعلم فيما بعد قد يطلق مرتبة العلم على بيان ان موضوعه عام او خاص كما في حاشية الشمسية للسيد قدس سره حيث عد
بيان مرتبة العلم مقدمة كذا بيان ثمرته مقدمة اخرى وقد ذكر مرتبة العلم وبيان ثمرته كما فعله صاحب المواقف
واطلاق مرتبة العلم على تقدمه وتاخره كما حمل كلام المص عليه ويظهر منه ان المص هنا غير مشهور والكلام ان موضوع
العلم موضوع اصول الفقه وكذا اللغة وفيه ان جعل الموضوع معتبرا في الموضوع ممتنع لانه يلزم دعوى اعمية موضوع العلوم
اصول الفقه واللغة واما عموم علم الكلام عن موضوع اصول اللغة ظاهر وفيه ما مر لانه كما ان اصول الفقه موقوف
على علم الكلام في الجملة كذلك بعض مسائل الكلام كالحسن والقبح وكثير من مسائل المعاد والوعد والوعيد يستمد من الادلة
الشرعية المتوقفة على قوانين اصول اللغة لا نقول يجب ان يكون كذلك لكن جميع مسائل اصول الفقه يحتاج الى بعض مسائل
الكلام بخلاف جميع الكلام فان كلها لا يحتاج الى شيء من اصول اللغة وفيه ان جميع مسائل اصول اللغة غير معلوم
التوقف على بعض مسائل الكلام والا لم يمكن ان يجمع ان مسائل الكلام بعضها يحتاج الى اصول اللغة وقائل
ان يقول ان الف مسئلة الاصولية لا يجري في كل مسئلة منها كونها دليل الاستنباط وذا لا يمكن الا بعد اثبات وجود
الصانع وكثير من صفاته واثبات النبوة وفيه ان ملاحظة الحسن في مسئلة غير معلوم قال العلم قد ذكر
في النهاية ان من العلوم ما يحتاج اليه في امر تكميل العلم الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب والهندسة والطب
وغيرها وغرضنا الآن متعلق بالاول كالكلام واللغة واصول الفقه والحديث والتفسير وهذه العلوم الاربعة منها علم
وهي الكلام لا غير فانه يبحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع لكن بالنسبة الى كل علم فانه يبحث اولا عن الوجود
لا قائم ومحدث ويبحث المحدث لا جوهر وعرض ثم يبحث الجوهر لا ما لا يتحيز لا الجسم والا ما ليس كذلك ثم ينظر
في القيام وثبوت احدهما وعدم تكثره ونفي التسمة عنه وما يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف والتكاليف
والاعواض وثبوت الرسل وعصمتهم والاعلام السمع والمعاد ومنها كل منقطع البحث في الكلام ومنها قوة
كالقوة الناظرة فيها صاحبه في افعال المكلفين خاصة والاصول الباحثة عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن

ملاحظة

غرائب معاني الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طرق الحديث خاصة وفي علم الكلام بين مبادي العلوم
بالوجه فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر ويأخذ المحدث واحدا خاصا هو السنة
والعقيدة واحدا خاصا هو فعل المكلف فينظر في نسبته الى الخطاب الشرعي من حيث الاحكام الخمسة ويأخذ
الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول عليه السلام الذي برهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث
دلالته على الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق او المفهوم او فعله عليه السلام ومدار بحث الاصولي قول الرسول
وفعله فان الكتاب انما حجيته منه والاجماع يثبت حجيته بقوله وقول الامام ثابت كونه حجة في علم الكلام
فاذن علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه يتنزل الباحث الى العلوم الاربعة وعلم الكلام شرط في كون العلم
يقينا بالعلوم الدينية اذ ما منه يؤخذ وليس شرطا في كون الاصول اصولا او كون التفسير تفسيرا والمحدث
المفسر فقيها او محدثا او مفسرا فان الفقيه انما ينظر في نسبة فعل المكلف الى الخطاب الشرعي في امره ونهيه لا
عليه الرد على المجبرة واثبات الافعال الاختيارية ولا وجود للاعراض فقد شك قوم في وجودها والمعتمد
عرض ولا اقامة الدليل على ثبوت خطاب الشرع وكيفيته كلامه بل ما قد علم ذلك حاصلا في علم تقليدا فيه وكذا
الاصولي يتقلد من المتكلم صدق الرسول عليه السلام وان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالة اقواله واعلم انه
كان ذو المبدأ متاخرا عن مبدأه وجب تاخر هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لا لكلية بل بما يتوقف
عليه خاصة وكذا لا يجب تاخر جميع الفن بل ما يتوقف منه خاصة انتهى عبارته اقول يستفاد من قوله ما قد
الاصولي واحدا خاصا هو قول الرسول عليه السلام على وزان نظائره ان موضوع اصول الفقه هو قول الرسول
عليه السلام وهو غير مستقيم اذ احتياج الكتاب على صدق الرسول لا ينافي كونه موضوعا وايضا الاصولي
يبحث عن الدليل العقلي وبعض اقسام القياس المقبول وهو لا يؤخذ من قول الرسول عليه السلام وايضا الكلام
لا يحتاج صدقه لاصول صلى الله عليه وآله فان اعجاز القرآن يكفي في صدق القرآن على
صدقه عليه السلام ثم انه يتبين اي من الكلام المذكور ان مبادي العلم الادنى انما يؤخذ من العلم الاعلى وليس كذلك
فانه قلنا من ابن سينا وقد مر ان موضوع علم الكلام ليس اعم من موضوعات العلوم الباقية الاربعة لان قيد
ينافي العلم الا ان يقال الاطلاق باعتبار ذات الموضوع من غير نظر الى القيد وغايته اي غاية اصول الفقه موقوفة احكام
انه تحصيل السعادة الابدية وهو الفوز بجنات النعيم ودرجاتها والقرب الى الله تعالى عند مليك مقتدر و

سول الله

ادبا ديها

الشيء عن عقربات الجهود وركاكاتها والآن فراق من هو اقرب من حبل الوريد وهو السيد والعبيد بما يتاتها
الى التحصيل او السعادة بمثال الاحكام لا يجوز العلم فان العلم المذكور المقصود منه العلم فالعالم بهذا العلم علما على
كثير ملا تر يليق ان يكون خطيبا لنا السر اعلم ان المراد بالموضوع يمكن ان يكون التهيؤ لاستنباط الاحكام
ويمكن ان يكون التوقيفات والعلم بالاحكام الفقهية وان لم يحصل كلها لاصول ارادة الشامل للمدون
وغيره وان اريد الجلي الغالبة او المدون فيمكن ارادة ما لا يستنبط من الاحكام ثم ان الغاية المترتبة
على الشيء باعتبار انتهاء العقل اليه يسمى غاية وحيث انها باعثة عليه يسمى غرضا وحيث انها يترتب
عليه فايدة وقد لا يلاحظ الجهتان فالاطلاقات ومبادئه التصديقية اي قضايا يتالف منها مسائل
العلم كذا عرف العلامة في شرح المختصر لكن لا يدخل القياس ليشمل اقسام الدليل من الكلام كوصف الادلة
الكلية كقول الكتاب والسنة والاجماع حجة على من قرر الباري تعالى يمكن استناد خطاب المكلفين اليه و
اللغة والنحو والصرف لان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز
وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك اقول غاية ما يستفاد من قولهم في اثبات
كون الكلام واللغة والنحو مبادي انما يتوقف عليها اصول الفقه وذا لا يكفي فانه لا يلزم من اثبات ان الدليل
الكلام يتبع جزء الدليل مسئلة اصول الفقه وايضا المبادي جزء من العلم فيلزم ان يكون الكلام والنحو والصرف
بعوارض لاصول الفقه والمبادي التصورية وهي حدود الموضوعات وحدود ليقرانها وجزئياتها و
اعراضها الذاتية من الاحكام وجه استمداد علم الاصول من الاحكام انما هو من جهة مبادي التصورية اذ لا
فيه من تصور الاحكام الخمسة ليمكن اثباتها ونفيها اورد انه لو اريد اثبات الحكم ونفيه لفعل المكلف كما
في الفقه لم يلزم الاصولي تصوره لان ذلك فائدة اصول الفقه واجيب عليه ما في شرح الشرح العضدي للعلامة
التفتازاني بان المراد اثبات الاحكام ونفيها اعم مما في الاصول او الفقه فيلزم الاصولي تصورها لكن
ما كانت في الفقه محمولات مسائله واعراضا ذاتية لموضوعه وفي الاصول متعلقات لمحمولات اذ معنى
قولنا الامر للوجوب انه يفيد الوجوب جعلت في الفقه مبادي استقلالا وفي الاصول استمدادا الاول
مبادي العلم التصورية اذا كان حدود الامور المعينة لا يكون تصور الوجوب مثلا من المبادي لكن جدا
على ما علمت ان الوجوب متعلق للمحمول وقيد له وايضا قال العلامة التفتازاني في شرحه المذكور في وجه الاحتياج

الاحتياج لا تدوين اصول الفقه ان الفقهاء احتاجوا في الاستنباط الى مقدمات كلية كل مقدمة يدخل عليها
كثير من الاحكام مثل قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب ثم يحمل مثل هذه المقدمة كبرى لصغرى سهلة الحصول
لجزء المستدل التهيؤ من القوة الى الفعل كما في الخ كما امر به الشارع وكل ما امر به الشارع فهو واجب فهذه
المقدمات الكلية هي علم الاصول هذا خلاصة كلامه وفيه ان يكون الاحكام الخمسة محمولات اصول الفقه
لانه لما صار قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب من الاصول يكون كل ما نهى عنه الشارع محظور ولم منه
وكذا نظايره فيكون الاحكام الخمسة محمولات في اصول الفقه ويكون مبادي تصورية استقلالا لا ان
العلامة التفتازاني في شرحه المذكور في بيان قيود تعريف الفقه ان المراد بالاحكام القضايا والنسب التامة
والمراد بها الخطاب المتعلق بافعال المكلفين لكن الشرعية والنوعية مستدركا اقول قد مر ان الشرعية اريد
بها شرعا فما وجه شرح من قبلنا وايضا على ما نقلنا عنه ان قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب اذا كان من الاصول
لا بد من قيد النوعية الا انه يلزم على هذا ان يخرجه النوعية لان اصول الفقه مستقل بكيفية العمل على ما مر
معنى النوعية قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الحق ان الاصول يستمد من الفقه لان بيان مفهوم الاحكام
وظيفة الفقه ذكرنا محمولات مسائله باعتبار ما فيه ان الاحكام على ما مر من كلام هذا الفاضل محمولات
مسائل الاصول ايضا وايضا استمداد علم في مبادي التصورية من علم آخر غير مشهور اعلم ان المقصود من المبادي
ما يبتني عليه العلم وهو اعم من تصورات موضوعات المبادي البعيدة ومحمولاتها وقيود المحمولات والتخصيص
من جانب التصديقات بعض قضايا يتالف منه قياسات العلم ومن جانب التصورات بالحدود وهي خاصة التي
ذكرنا لا يكون الا مساوية ومن قضايا ما هو الاشهر المتداول في الكتب والا المناسب على تقدير ان يكون
العلم تصديقات ان يكون مبادي تصديقات القضايا التي هي جزء من العلم وتصورات الموضوعات
وتصورات الحدود واذا كان العلم مسائل يكون المبادي نفس القضايا ونفس الحدود وتظاهر بان
مبادي الاصول التصورية كما يكون تصورات الاحكام لانها ماخوذات في محمولات المسائل مثل قولهم
الامر للوجوب او في الموضع كما في قولهم الواجب الموسع كذا كذلك يوجد في الموضوعات غير الاحكام
فما وجه الاقتصار بالاحكام ثلث تصورات الاحكام تصورات مجانسة لها شيخ في المسائل المذكورات
بالذكر واما التصورات المخصوصة بالموضوعات فيذكر عند الحاجة اليها على ان قوله الواجب الموسع

كذا لا يصح ان يكون مسئلة لان الذاتي او موضوع الفن مع عرض ذاتي او نوع مرض الفن مع عرض ذاتي والواجب
الموضوع لا يكون الافعال المكلف لا يكون موضوعا للمسئلة الاصولية وبهذا يظهر بطلان قول العلامة اتفقت ذاتي
ان قولنا كل ما امر به الشارع واجب من المسائل الاصولية وموضوعه طرق الفقه هذه العبارة ايق قائق
طرق الفقه موضوع الاصول لان المطلب العلم بان موضوع الاصول اي شيء وان كان مايق انسب بقولهم التصديق
بالموضوعية لان الباء يدخل على المحمول غالبا ويفهم من ذلك ان الكيفيتين لا يدخل في موضوع الاصول من ان
الفقه حاصل بخلافه ويمكن ان يقال ان البحث عن الاجتهاد والترجيح والتعادل يرجع الى البحث عن ارادته
فالبحث عن الترجيح بحث بالحقيقة عن الدليل اذا رجح في انه بعينه المطلب واذا لم يرجح هل يعمل بالتخيير او لا
وكذا البحث عن الاستنباط الى ان الدليل كيف يستنبط منه الحكم وح يكون موضوع الاصول الادلة من
غير ضم الترجيح والاجتهاد كما فعل بعضهم لكن عبارة المص يحتمل ان يكون على تقدير تعدد الموضوع باعتبار
حيثية واحدة كما هو الظاهر من لفظ الطرق ويحتمل ان يكون باعتبار وحدة الموضوع كما قال بعضهم ان الموضوع
في الاصول هو شيء واحد وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي لكن ارجاع المحمولات الى الادلة او الواحد كما كان
معتبرا ذهبوا الى تعدد الموضوع وقالوا بان الطرق من حيث انها يستنبط عنها الاحكام الشرعية الفرعية قال المص
في النهاية لما كان هذا العلم باعتبار الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقتدارها وكيفية
استنباط الاحكام على الاجمال كالامر والنهي والعموم والخصوص والقطع والمجمل وغير ذلك من العوارض
الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لا محالة كان موضوع هذا العلم هو الادلة الحاصلة من تلك الحيثية على الاجمال
اي من غير نظر الى خصوص دليل بالنسبة الى خصوص مسئلة فانه نظر الفقيه على ما يجيء تفصيله ومسائله المطالب المثبتة
فيه اي من شانه ان يثبت والمسائل العلوم تتزايد يوما فيوما او وقت المراد المسائل المدونة منها وقت
الاثبات مشروع بالنظر يرجع الى مسائل العلوم كثيرا ما لا يكون نظريا الا ان يدعى ان ليس في اصول الفقه كذلك
او يق باعتبار التغليب والمشهور تعريف المسئلة كتب المنطق ما يبرهن في الفن اي كان نظريا ولما كان
مسائل الاصول المثبتة يقينية يكون مبرهنا وفيه نظر لانا اشرنا اليه سابقا والدليل لغة الخاص
المرشد والذاكر وعلامة الشيء دليله وعرفا ما يمكن اي من شانه الافادة يصح النظر فيه العلم اليقين بشيء لغة او هو
اثباته سواء كان اثباتا في صورة الايجاب او نفيا في صورة السلب قال الاصوليون في تعريف النظر هو ما يمكن ان يتوصل

الدليل لا

الدليل الصحيح النظر فيه للمطلوب خبري وانما قالوا يمكن لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه واتوا
بلفظ الصحيح لان النظر الفاسد غير معتبر في التوصل وربما يتوصل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه للعلم بمطلب خبري
ويمكن حمل عبارة المص عليه واما المنطقيون فقال في تعريف الدليل انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها
قول آخر وهذا الشكل الامارة وربما قالوا بدل قولهم يمكن يستلزم لذاته فيختص بقياسهم ولما كان المقصود
الدليل بوجه جرح عنه الامارة قال والامارة ما يفيد ظنه اي الامارة ما من شانه ان يصح النظر
فيه الظن بشيء اثباتا او نفيا اعلم ان الدليل مطلقا سواء كان شاملا للامارة او لا هو موضوع
الصغرى في قول المستدل العالم متغير وكل متغير حادث عند الاصوليين وعند المنطقيين مجموع
المقدمتين قد يقال الدليل لا يستلزم العلم والامارة الظن كيف لا اذا اقيم الدليل بعد الدليل الاول
لو استلزم يلزم تحصيل الحاصل اقول هذا لا يتوجه على الاصوليين لانهم قالوا بامكان التوسل ثم يتوجه
على من قال باستلزام الدليل المنطقي مثلا للنتيجة وح يجاب بان الاستلزام هو عدم التخلف والظن
لازم له ويمكن ان يجيء النظر على تقدير ان يكون هو الحركة الاولى غير متحصلة في الدليل الخ لانه لا يتبادر
بالخلط اذ الخلط حاصل الا ان يجيء في صورة يكون حاصلا ولا يعلم انه حاصل فانه يتبادر به ويمكن ان يقال
المراد بالاستلزام على تقدير ان لا يكون الخلط حاصلا والعلم لا يحدثا شرع في تعريف ليعرف التعريف لم
يعرف العلم واعتذر عنه بانه لو عرف جاء الدور كما اشار بقوله والا جاء الدور وصرح المص في النهاية ان
كنه العلم ضروري وعبارته هنا تحمل غيرها ذهب اليه في النهاية في المواقف في العلم المطلق ثلثة مذاهب
الاول ان تصورها بكنهه ضروري واختاره الامام الرازي مستدلا بان العلم لو كان كسبيا هو فاما
ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم
لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر قال صاحب المواقف وهذا حجة من قول ان مطلق
العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع
كونه مكتسبا ان يكون ضروريا يجوز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا اقول لا ريب ان العلم معلوم فهو اما بكنهه
وهو الخلط واما بوجه فلا بد ان يكون وجه معلوما قبله فيلزم الدور فلا يحتاج الدليل المذكور لبطلان تحصيل الحاصل
ان يقول بتعقل العلم بالكنه واجاب صاحب المواقف عن الدليل المذكور ان غير العلم انما يعلم

علم فرعي متعلق به لا يتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليس يتصورون حقيقة العلم
المطلق الذي يطلب ان يحصله على ذلك التقدير يعرف العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ لا يلزم ان يكون تصور
حقيقة العلم موقوفا على حصول علم فرعي متعلقا بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الفرعي ليتوقف
تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض فرعياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا ورود وتقرير
على الوفاق غير حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن من غير تصوره لان ادراك ماهية العلم في النفس على وجهين
احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن فرعياتها وذلك حصولها بذاتها وليس تصورها ولا مستلزما له على
قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان يرتسم فيها بالها وصورتها
وهذا هو تصورها لا حصولها بذاتها على تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب فيها
وفيه بحث اذ مدار دعوى من يقول ببداهة العلم ان العلم هو ايجاد الاشياء وهو معلوم فالعلم به اما الوجه
وهو غير جائز لما اشتراه فهو بالكنه ولا يجوز ان يعلم بامر آخر والا جاء الدور وفي شرح المقاصد قال الامام
الرازي تعريفات العلم لا يخلو عن خلل لان ماهية قد يغفل عنها والظهور الحيثي لا يمكن تعريفه بشيء
منه والماهية اذ ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلافات انما هو لشدة وضوحه لا
لخفائه وهو الموافق لما يقتضيه الحدس الصائب لان العلم في المعقولات كالنور في المحسوسات كما
ان النور ينكشف به الاشياء المحسوسة ولا يحتاج الى كاشف يكشف عن ذاته كذلك العلم في المعقولات
ينكشف به جميع المعقولات فلو انكشف بمعقول يكون ذلك اجلى منه فيلزم الدور اذ هو اجلى من كل شيء
وهذا الكلام في معرض التنبيه على تنبيه والقول بان فرد العلم ينكشف عن حقيقة العلم لا ينفع لان حقيقة العلم على تقدير
نظريته لا ينكشف الا بالحد المركب عن غير العلم لان الجزء غير الكل الذي هو اكتسابي وقال الجرجاني والتحقيق
انه ليس ضروريا بل نظري لكن يعسر تحديده فالاولى موافقة القسمة والمثال اما القسمة فهي ان الميزة مما
يلتبس من الاعتقادات فهو اما مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير
مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد عين القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم
بقيد التقييد وقد ميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت
الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكما ان العلم ادراك البصير المشابه لادراك الباصرة اذ هو

هو اعتقاد ما ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فان القسمة والمثال ان افادا تمييز المهية العلم
عما عداها صلحا موقوفا واحدا اذ يتوقف تلهما تحديد ما سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة ماهية العلم لان
محصل الموقوف بشيء لا بد ان يتميز لزمه عن غيره لامتناع حصول موقوفه بدون ذلك اقول الدليل يفيد ضرورة
ماهية مطلق العلم وفهم من هذا الكلام مطابقا لما يفهم من شرح الشرح العضدي ان الخلاف في ماهية النفس في
لا يصح ان مطلق العلم يعلم بنفسه وايضا لا نم ان المعرف لا يحصل الا بالتميز عن غيره لان العلم بوجه العلم علم
قال السيد قدس سره في شرح المواقف ان القول الصحيح في المستعيض فان تغيير تحديد العلم بعبارة محررة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف
مطلقا وهذا الكلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المستفاد وحركات المصنف في الخلاف
في كثير العلم لا في مطلق تعريفه كما يفهم من شرح الشرح العضدي مطابقا للمواقف مع ان ظاهر العلم يقتضي ان لا
يجوز رسمه ايضا فلكن على هذا التقدير لا يتوجه على القول الاول انه يلزم من التعريف بالقسمة والمثال ان يكون التعريف
معلوما من غير حد ورسم وهو ظ اقول ذهب الثالث الى ان العلم نظري لا يعسر تحديده وحده كحده
والنظر ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امور اخر من الامور الذهنية هذا التعريف للنظر الشامل للصحيح وغيره
لانه في تعريف الدليل يقولون الصحيح النظر فانظر عام وقد يخص على الرسم والمراد منه الاطلاق
قيد الذهنية لاخراج الحسية ويدخل الامور المظنونة والمجهولة واعلم ان هذا التعريف يتحقق على الحركة الثانية
في الامور الذهنية سواء تحقق فيها الحركة الاولى اولا ويصدق على التعليم اذ المعلم يرتب الامور الذهنية
ليتوصل الى اخر والامور شاملة للتصورات والتصديقات وقد يرجح التعريف بالمزيد الا انه لما كان نادرا
ناقصا لم يعتبر وايضا كلامنا في الدليل وهو مركب التبه والظن اعتقاد راجح يجوز المعتقد نقيضه
اي يعتقد ما اعتقده ورجحه اي مرجح الراجح الوهم وانما جنبنا الضمير الى الراجح دون الاعتقاد
على تقدير رجع الضمير اليه تبرا اي اطلاق الاعتقاد على الوهم وهو غير شائع والشك سلب الاعتقاد
اي الشك ادراك النسبة الخبرية مع عدم الرجحان بان يتردد الذهن بين الطرفين انما فسر به لتقابل
في ادراك طرفي الشرطية وامثالها والجهل البسيط عدم العلم عما من شانه العلم والجهل المركب
كذلك اي عدم العلم مع اعتقاده ظاهر هذا الكلام ان يكون الجهل المركب متحققا في الظنون

فان الاعتقاد يعم الظن وان لا يلزم الثبوت في الجهل المركب وان لا يكون الجهل ادراكا بل عدم الادراك المتعارف
لاعتقاد انه مدرك مع ان الجهل المركب اعتقاد النسبة الخبرية الغير المطابقة على وجه الجزم والثبوت وان فرض عدم
الاعتقاد والشك معه حيث قال حكم الذهن بامر على امر ان كان جازما ان يكون مطابقا او لا يكون فان كان مطابقا
فاما ان يكون لموجب او لا يكون فان كان لموجب فهو العلم واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد
واما الجازم غير المطابق فهو الجهل واما الذي لا يكون جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك
والا فالراجح ظن والمرجوح وهم هذا عبارة المحصول وسلخص منه ان الجزم الحاصل لموجب اما علم واما جهل فلا يلزم
الثبوت لا مع الجهل ولا مع العلم الا ان يقال كلامه هنا على ان الثبوت لازم لكل موجب وهو غير ظاهر فالاولى
ما سيجيء في النهاية حكم الذهن بتصور الآخر اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون مطابقا والمطابق اما
ان يكون ثابتا او لا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويستجمع الجزم والمطابقة والثبات وان خلا عن الجزم فحظه
فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة والثبات خاصة
فهو اعتقاد الجهال وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد لحق هذه عبارة النهاية وقد صرح بتعميم اعتبار
الثبات مع الجهل واعتباره في العلم وبان الجهل قسم للادراك وبان التقليد لا يشتمل الباطل والاختلاف بين
كلام المص والمحصول غير خفي اعلم ان المص لما ترك تعريف العلم معتذرا بانه لا يحد وعرف الخفاء فيهم منه ان الشك
واشباهه لا يكون ان يحد تدبر واعتقاد الظن الرجحان جنس لاعتقاد الراجح اخرج عن الجزم فلا يتوهم ان رجحان
الاعتقاد الذي هو الظن غير اعتقاد الرجحان فان الشك تحقق مع الجزم ايضا فان الامكان اذا بلغ حد الكمال
فهو الجزم كما ان الممكن اذا بلغ رجحانه حد الوجوب فهو الواجب بالغير وليس المراد الجنس المصطلح لان الظن يتحقق
مع عدم اعتقاد الرجحان على المراد وان اعتقاد الرجحان يتحقق بدون الظن في الجملة قال في النهاية اعلم ان رجحان الاعتقاد
مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول دون الثاني واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد رجحان نزول المطر عن
الغيم الرطب فيقسم الى العلم والظن وغيرهما فالمرجع هنا راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد
ويستجمع العلم والجزم والمطابقة والثبات اي عدم الزوال مسلك وان جاز زواله بالنسيان وغيره ولا ينتقض
بالعاديات اي لا يحكم مطلقا باعتبار انتفاء الجزم في موضع العلم بالعلوم العادية فانها من افراد العلم مع انها تحتمل
النقيض فلا يكون جازما فلا يصح اعتبار الجزم فلا يكون تعريف الظن فانه صادق على العاديات مع انها

انها ليست من افراد الظن وفي يكون النقض باعتبار كونه غير مانع لكن ممتنع عبارة المتن هو الاول لحصول الجزم
وامكان النقض باعتبارين وانما قلنا ان التعريف لا ينتقض بالعاديات لان احتمال النقيض في العاديات
ليس باعتبار تجويز العقل بل باعتبار الامكان الذاتي وقدرة الله تعالى وقدرته والجزم باعتبار العادة في شرح المواقف
ايراد على عرف العلم بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض العلم بالعلوم العادية وهي العلوم المستندة
بالعادة كالمكان بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانا نجزم بان الجبل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من
افراد المحدود وانما كانت محتملة لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان نقول قدرة المختار
امكان انعدام الجبل وايجاد بدله ذهبا يوجب ذلك الاحتمال ويجاب بان نفي ان احتمال العاديات
بالمعنى المذكور غير الاحتمال المعتبر في الظن فان الاحتمال المعتبر فيه ان متعلقه يحتمل عند العقل احتمالا مرجوحا فيه
ان المعترض يدعي ان العاديات لما كان سبب العلم بها العادة وخرق العادة جائز فاحتمال تغير السبب يوجب
احتمال تغير المسبب فيتطرق الوهم في العاديات وخلاصة الجواب ان مثل هذا الجواب لا يضر في حصول العلم
العلم اليقيني كما ان احتمال ان الشعاع مثلا لا يكون الا الرائحة الحاصلة من مخلوقة في القوة الشامة لقدرة الله تعالى
غير رائحة مجرد احتمال لا يضر في حصول اليقين بالبديهة ان فيه رائحة وهذا مراد من قال ان احتمال النقيض لا يمنع
حصول العلم اليقيني بالبديهة واما لو فرض نقيضها واقعا لم يلزم منه محال فيصح لانه يجري مثله في اكثر اليقينيات
من الحسيات والاوليات وغيرهما كالحاجز في الجبل الذي نحكم عليه بالبصر بذهب ان يقدر بما رأيناه
فيما مضى اعلم ان المص لا يقول بتحديد العلم بل يدعي البداهة لكن يدعي ان العاديات من افراد العلم فيرد النقيض على
قوله على الدعوى لا على التعريف الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع والاقتضاء يشتمل الوجوب والندب والكراهة والتخيير هو الاباحة وبرجع قوله والله
خلقكم وما تعملون وتدقيق الى المراد بافعال المكلفين من حيث التكليف فيخرج الآية المذكورة لكن لما لم يكن هذا
منهوما صريحا وامثال هذه الدلالات غير معتبرة في مقام التعريف الذي هو محل الايضاح ذكر قوله بالاقتضاء
والتخيير ونفى بعض افراد الخطاب مثل سببية الدلوك لوجوب الظهر اذ لا شك انه حكم معلوم من الشرع غير
الاحكام الخمسة لا يدخل في التعريف لو اكتفى فيه بالاقتضاء فزاد لفظ الوضع ليدخل فيه مثل ذلك والاقتضاء
قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا او العقاب بالاقتضاء يكون وجوبا ولا حرمة اي الخطاب لا مع المنع

١٢
تمرا لعل

من النقيض فيكون ندبا وقد يكون الاقتضاء للعدم والمنع من النقيض اي نقيض ذلك العدم فيكون الخطاب اذا
الخطاب في لا تفعل اي لا تمنع المكلف فيكون مكروها اعلم ان تعريف الخطاب انه الوجوب والندب واخواتهما
غير لائق واما الوجوب مثلا من صفات فعل المكلف والخطاب ليس كذلك فاما ان يراد بالوجوب الاتيان
او الواجب ويكون الضمير عائدا الى الفعل الواجب لتمام اول كلام المص لقوله وهو قوله مكروها او يحمل على
انه ويحمل يقينا في اداء ما بالاقتضاء وقد يقال الاتيان بالجانب هو غير الوجوب فيصير جعله خطابا لكن هذا
ليس مرضي المص اعلم ان قد الخطاب الشرعي المتعلق اي الشرعي بالتعلق بالعقل فلا يكون الخطاب حكما
قبل التعلق كما ذهب اليه الاشاعرة بناء على قدم الكلام النفسي وهو غير معقول كما بين في محله وذلك
لا يعقل ايضا قدم الاحكام الخمسة لانها اوصاف حادثة بعد خلق المكلف اذ رقهم الا ان يقال التعلق
في العلم القديم والحصر الاباحة اي كون طرفي الفعل مساويا في الثواب والعقاب هو الاباحة وما لم يكن الاباحة
مثل الوجوب او الاباحة يجوز ان يكون صفة الخطاب الشارع قال الحصر الاباحة والوضع الحكم على الوصف
بكونه شرطا كالحكم بان الطهارة شرط للصلوة والطواف مثلا او سببا كالحكم بان الدلوك سبب لوجوب
صلوة الظهر والفرق بين الشرط والسبب ان المشروط لا يلزم ان يتحقق مع الشرط بخلاف السبب فانه يلزم تحققه
مع السبب كالدلوك فانه كلما تحقق وجب الظهر بخلاف الطهارة فانه تحقق بدون وجوب الصلوة وما نقال
يكون النجاسة مانعا من الصلوة وكذا النوم ناقض الوضوء وكذا ما نقض سائر الطهارات اعلم ان خطاب الوضع
لا يحصر فيما ذكر بل يدخل فيه مثل التكبير شرطا للصلوة ونظائرها وربما يرجع الوضع نوعا من الاعتبار الى الاول اي
الاقتضاء فيكون اي السببية الدلوك للصلوة مثلا لان الصلوة تجب عند الدلوك وكذا مع النجاسة تحصل مع
الطهارة اقول الحكم بشرطية الطهارة ما قضية الحدث وبالنجاسة يستفاد من الشرع فلو خوذ ناقدا يدل بوجه
بعيد لا الوجوب الحرمة يمكن عنه ارجاع الوجوب الى الحرمة كما اذا قيل هذا واجب صفاته يحرم تركه وهذا
حرام يجب في يكون الاحكام اقل من الخمسة ويمكن ان يقال الاقتضاء شامل للامور المذكورة بان يقال الدلوك
يقتضي الوجوب وقيل ليس كلها استفيد من الشرع بمعنى حكما بل الحكم هو المنحصر في الخمسة وهو لا يحتاج الى ارادة الوضع
التوليف بل يكون تخلا يصح التوليف بدونه ويتوجه الى الاقتضاء مثل مسئلة الدلوك الوجوب فيكون الضعيف
مختلفا كلام يمكن على التقدير الاول جامعا لا يكون ذاتيا مانعا ويناقش ايضا شرطية الطهارة للصلوة حكم مستفاد من

من الشرع بخلاف الاباحة على ما قال صاحب المحصول انه حكم عقلي وانى الشرع فيه العقل فيحل الحكم العقلي داخلا
في خطاب الله وما افاده الشيخ لكن هذا سهل ويمكن ان يقال ان هذا التكليف والثواب والعقاب الذي النظر
في الفقه انما هو الاحكام والاجتناب انما هو الاحكام الخمسة لا غير وما دون ايضا اعلم ان الوجوب الشرعي مستفاد
من التوليف واما العقلي فظاهر لا يدخل فيما ذكر وكذا المندوب عقلا وكذا المكروه العقلي مثل ترك الاولى العقلي ويمكن
ان يقال ان الاباحة داخلة في الاحكام وهو امر عقلي كذلك الامور المذكورة لان الاقتضاء اعم من التقرير والقرينة
على التوقيفات الآتية والواجب ما يذم تاركه اما شرعا كتارك الصلوة واما عقلا كتارك شكر المنعم اورد على التعريف
ان الواجب المخير كخصال الكفارة كل واحد منها واجب لا يصدق وان تاركه مذموم فلا يصح التعريف وكذا في الواجب
الموسع باعتبار نفس الوقت والواجب الكفائي واجب تركه اكثر المكلفين ولا يذمون والجواب ان الواجب بالحقيقة
هو القدر المشترك لا كل واحد من الخصال وكذا في الموسع فاذا اتى بواحد من الخصال او في جزء من الوقت تم
الكل فلهذا لا يذم وكذا الواجب الكفائي فان المطلوب حصول مفهوم الكلي من غير نظر الى خصوصية الفاعل ولا
هذا اشار بقوله ولا في المخير والموسع والكفائية لان الواجب في المخير والموسع الاول الكلي اما في المخير فان المراد ايجاد
القدر المشترك بين افراد الكفارة واما في الموسع فلان المراد ايجاد الفعل في القدر المشترك بين نفس الوقت وفي
الكفائي فعل كل واحد يقوم مقام الآخر اي كل واحد من المكلفين نائب للآخر ووكيل فعله كفعله فاذا فعله احدهم سقط
الوجوب فلا يمكن احد من المكلفين تاركا وهذا معنى قوله فعل كل واحد يقوم مقام الآخر او يراد في الحد الواجب
لا لا يدل على دخول الواجب المخير والموسع والكفائي بالتكلف اما الواجب المخير فلان كل واحد من الخصال بدل
من الآخر واما في الموسع فلان كل جزء من الوقت بدل من الآخر واما في الكفائي فلان كل مكلف بدل من الآخر
وانت تعلم ان هذا التوجيه مع هذا القيد يلزم ان يصدق على كل واجب سواء كان مضيقا او مخيرا او الكفائية
او لا وفي المضيق صدقه ظاهر وكذا القضاء فانه لا يصدق انه ترك لبدل ويشكل في صور القضاء فانه بدل
عن الاصل فترك اصله لبدل وفيه ان المراد بكل ترك لبدل والعبارة اللائقة ان يقال الواجب ما يذم تاركه اما
مطلقا او لا لبدل والحق ان هذا القيد لا حاجة اليه لان الموسع والمخير الواجب فيهما القدر المشترك وتظهر
ذلك في الواجب الكفائي ان المكلف في الكفائي هو الامر الكلي كما هيه الانسان ان المكلف فرد خاص فالمكلف
الكلي لا يصح الترك لانه انما يتحقق بترك كل فرد فلا يتحقق الترك اذا اتى بعض افراد المكلف بالواجب

فلا يكون ح

الكفاية فالمكلف المكلف به في الكفائي كلاهما كما اعلم ان ما يجيء تخصيص الخبر والمبيع لا يلائم هذا الاختيار فلعله نظر الى ما قال
كفرا ان موجبها واحد ويرادفه اي الواجب الفرض في القاموس ما اوجبه الله كالمفروض والمحتوم في القاموس وحتم الايجاب
واللازم في القاموس وجب يجب وجوبا وجبته لزم اعلم ان المراد فيه على ما حقق اما يكون باعتبار نوع واحد من الوضع
فلا يقال زيد مرادف لهذا اذا اريد بهذا المعنى زيد حقيقة لان الوضع في الاول خاص وكذا الموضوع له والوضع في الثاني
عام والموضوع له خاص اذا علمت هذا فالوضع في الفرض نوع وفي الواجب نوع آخر لان الوجوب وضع بحسب المعنى
اسم المشتق من الواجب على فرض وضع الفاعل وهو وضع عام والموضوع له عام والوضع فيه نوعي بخلاف لفظ الفرض فان الوضع فيه
شخصي اما من قبيل الوضع العام والموضوع له عام كما يستفاد من حواشي السيد قدس سره عبارة الوضعية حيث جعل الوضع منحصرا
في ثلثة انواع الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له كذلك كوضع الاعلام والثاني ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
كوضع اسماء الاشارة والثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له كذلك وانما يتصل الوضع بخاص والموضوع له عام كما اشار
بعض علماء صاحب المواقف في شرح القواعد الفيامية ويكون اقسام الوضع اربعة كما فهم من كلام الفاضل الاسترابادي
شرح الشرح العضدي الثلاثة المفهومة من كلام السيد بشرط ان يخصص القسم الثالث مثل المشتقات لفظ الانسان فيصير
قسما رابعا والرابع مثل لفظ الانسان لمفهومه الكلي فانه كان داخلا في تقسيم السيد قدس سره هذا الوضع العام والموضوع له كذلك وعلى
هذا يكون مقابلا للاقسام الثلثة فلا يصح الترادف الا ان يدعى هذا الواجب وصفا الاول باعتبار الاشتقاق والثاني باعتبار
نفس اللفظ من غير اعتبار الاشتقاق لكن هذا مجرد دعوى بلا شاهد وكذا ان قول المراد بالترادف اعم مما هو كذلك
حقيقة او حكما في المحصول والوافية النهاية اعلم انه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض والحقيقة خصه الاسم الفرض فالفرض
وجوبه بدليل قاطع والواجب ما عرف وجوبه بدليل مظنون قال ابو زيد الفرض عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف
ما فرضتم اي قدرتم فهو عبارة عن السقوط قال الله تعالى وحيث جنبها اي سقطت اذا ثبت هذا فنقول الفرض
ما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي يعلم حاله انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنسميه بالواجب لانه
ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله قدره علينا وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر لا انه يجب ان يكون مقدرا
علينا او ظنا كما ان الواجب هو الساقط لا انه الذي ثبت كونه ساقطا علينا او ظنا واذا كان كذلك كان تخصيص كل
واحد من هذين اللفظين باحد الحكمين تحكما محضا واقول فيه بحث اما اولا فلان الوجوب ليس بمعنى السقوط كما زعمه هذا الفاضل
وقوله المص في النهاية في القاموس وجب يجب وجبه سقط ووجب يجب وجوبا وجبته لزم فظاهر ان الوجوب والواجب بمعنى

بمعنى اللزوم وفي الوجه بمعنى السقوط فلا يصح دعوى اشتقاق الواجب من الوجوب بمعنى السقوط فقول المص في النهاية
لو السقوط او الثبوت في وجب الشمس او الحائط سقط خلاف ما نقله عن اللغة واما ثانيا فلان المستفاد مما نقلوا
عن الحنفية ان الوجوب مشترك بين الفرض والواجب فاذا تقرر ان الوجوب مشترك فكذا يكون الواجب على ما هو الظاهر
الا ان يقال لفظ الواجب للمعنى الموفي من غير نظر الى الوجوب فظهر بطلان قول الحنفية ايضا بما قررنا فان الوجوب
على ما ذكرنا يكون ماخوذا من اللزوم فكما انه لا يصح مقدر علينا من عدم لا يصح ان يقال لازم علينا وان قلنا بالتعميم من الظن
فكذا ما صح وما اجاب به المص قدس سره من قوله فهو فرض فيض الحج اي اوجب حيث استدل بهذه الآية ان الفرض
بمعنى الوجوب فيبطل قولهم بالفرق ان سلمه الحنفية فهو بمعنى الايجاب وهو غير الوجوب الا ان يقال الوجوب والايجاب
واحد عند الحنفية وايضا قول الحنفية فخص خصصنا يشعر بان الفرض عندهم بمعنى ما ثبت وجوبه بقطعي وهذا يكون اصطلاحا
منهم وكلامنا انما هو في عرف الشرع فلا مشاحة معهم الا في عدولهم عن عرف الشرع واعلم ان تعريف الواجب قد مر
من التقسيم الا انه لم يكن مركبا فلعله اصح به المص قدس سره وايضا ما مر من التقسيم كان مطابقا لمذهب الاشاعرة وغيرهم
فصرح بما اختص بمذهب الشيعة والمعتزلة لغة الوجوب الشامل للعقلي والشرعي ولكن تقسيم الاول ايضا المحظور هو الذي
يذم فاعله في القاموس خطر الشيء منعه وحجره والخطيرة حيز التمر قال المص في النهاية الخطيرة يطلق ايضا على العظيم المنتظم
وبقي على ما كثرت آفاته كالبين محظور اي كثير الآفة وفي العرف ما يذم فاعله اما شرعا نحو شرب الخمر او عقلا نحو
شكر المنعم ولا يبعد ان يقال ان شرب الخمر قبيح عقلا لان ما يزيل العقل الذي هو اشرف قسم الله للمرء وتجهه العقل
الصرف ولهذا قال بعض العلماء ان شرب الخمر كان حراما في جميع الاديان ويرادفه الحرام اذا كان مصدرا
لا يرادف المحظور والمزجور عنه في القاموس زجره منعه ونهاه فانتهى عنه والمزجور عنه بمعنى والمعصية في القاموس
العصيان خلاف الطاعة عصاه يعصيه عصيا ومعصية والذنب في القاموس الذنب الاثم والتبيع في القاموس
صد الحسن وهو اذا كان شاملا للواجب والمندوب يدخل المكروه في التبيع الا ان يخص وفيه ان التبيع اعم من الجامع
فانه في الكذب قبيح من الحرام قبيح ولا يبعد انه حرام الا ان التبيع يطلق باعتبار المعنى العام والخاص لكنهم فرقوا
المعنى بما يكون على صفة مؤثرة يستحق فاعله الذم وهذا عام لا في التبيع اذا كان الصفة لفعل المكلف يكون مرادفا للحرام
لا مطلقا لان قول الكذب صح في نفسه واحد من الناس بالهم الساهي او عن المكلف لمصلحة واجبة ولا يقول ان يكون
حراما وايضا العام اذا اريد منه قسم خاص لا يكون مرادفا الا ان يراد بالمرادف ما هو كذلك كما والمندوب

هو الراجح فعلا عقلا او شرعا مع جواز تركه بحيث لا يستتبع تركه مذمة ولا مخالفة امر الهي في القاموس المندوب المستحب وهو
المرغب فيه في القاموس رغبه اراده ورغب عنه لم يرده والنافلة في القاموس النافلة الغنيمة العطية وما يفعله المتقرب
مما لم يكن عليه وفي النهاية المندوب هو ما رغب فيه ومستحبا الى الله تعالى اجره ونفلا اي طاعة غير واجبة وان النافلة
ان يفعل من غير حتم والمستحب يمكن ان يؤخذ من اتيتمن محبة الله كما استفاد من الحديث القدسي لا يزال العبد يتقرب
الي بالنوافل حتى احبه الحديث والتطوع في القاموس صلوة التطوع النافلة وكل متنفل خير متطوع والسنة في القاموس
السيرة والطبيعة ومن الله حكمه وامره ونهيه ولهذا قيل ان السنة لا تخص المندوب بل تتناول كل ما علم وجوبه
اما بامر النبي صلى الله عليه وآله او بادائه فعله فان السنة مأخوذة من الاداء بدل على عدم الاختصاص قوله بحكم سنة
لانه لا يراد به مندوب والاحسان في النهاية يسمى المندوب احسانا اذا كان فعله يصل الى الغير مع القصد اليه ايقاعه اعلم
ان هذه الالفاظ معانيها المذكورة في كتب اللغة متقاربة لكن المنظور فيها استعمال الشرع اما المباح ما يباح ذكره وجوده
وعدمه يعني ان فعله ليس عند العقل والشرع محمودا وكذا تركه ليس مذموما في القاموس الحل ضد الشيء اعلاه لك
وهو الجائز والحلال في القاموس الحلال نقيض الحرام وذكر ما ضد الحرام ويفهم منه ان الحلال اعم من المباح والطلق
في القاموس يوم طلق لا قر فيه ولا قر والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله اي في تركه ثواب وليس في
فعله عقاب في القاموس الكره بالضم الاباء والمشقة ويفتح فيهما اذا كان بالضم فهو ما اكرهت نفسك وبالفتح
ما اكرهت غيرك عليه لا يتوهم ان العفو يسقط العقاب فيصدق التعريف على الحرام بعد العفو وكذا الصغائر لكونها
يقع مكفرة لان المراد قوله لا عقاب على فعله ان الشارع ما عين لفعله عقابا ثم ان ترك السنة مكروه فانه ثبات ترك
الترك ولا يستحق العقاب ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اللفظي كما في كراهة تحريم وكراهة تنزيه
الفصل الثالث وتقدم مقدمة فاعلم ان حسن الاشياء قبحها عند جمع من المعتزلة ذاتية فوجوب الواجب
وحرمة الحرام يكون ويكون الشرع كاشفا فيما وقع الاخبار فيه عن الحرام واشباهه فيكون الوجوب والحرمة بطريق العلم بهما
بعض الاشياء عقليا وفي بعضها شرعيا وجه بين الكفر مستلزم للتعذيب الابدي لذاته اي يستلزم لذاته والكفر
مقتضيه للعذاب اي مقتضيه ومستلزما لذاتها واقتضاء ما كاقتضاء الحجر الميل الى السفل والسم القتل ويطلق ميله بالعفو
كمن يرمي الحجر الى الفوق والاخبار بلوازم الافعال ومقتضياتها محض الكرم من الكريم المطلق ويحتمل في بعض الافعال ان
لا يكون في ذاته لازم من القبح والحسن مثل صوم اول يوم من شوال وكذا يوم رمضان ويكون الايجاب على احد الاحكام

وجوه الاقوى محض اختيار العبد ولا قبح في ذلك ويكون الاختلاف في ذاتيهما كالاختلاف المكلفين في الاعداد فان للاشياء
خاصة ليس للاول ويمكن ان يقال مثل هذا في آيات القرآن وجوه فيها فيما ذكرنا ليسهل دفع كثير من الاشكالات
المتوجهة على التكاليف والتعذيبات الآلية كما سيكشف فيما بعد في تقسيم الفعل قد عرفت الفعل ما وجد
بعد ان كان مقدورا والقوى مبدأ الآثار في الموجود بما صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وكلها يصدق على الفعل
والترك في والاركان في المكلف وتشمل افعال غير المكلف لكن التقسيم باعتبار فعل المكلف وهو اما ان يتم الفعل على
وجه يخصه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو اي الصحة عند المتكلمين في العبادات ما وافق الشريعة اي موافقة الشريعة
او موافقة ما وافق الشريعة عند الفقهاء ما اسقط القضاء اي كون الفعل مسقطا للقضاء والوجه فما كان الصحيح لفظ
القضاء باعتبار الصحة جعل الصحة مسقطا للقضاء كما ان المتكلمين جعلوا امرا لمنطق خاصة وشمل هذا ما اتى به فصلوة من ظن
الطهارة صحيحة على الاول خاصة باعتبار مطابقة الشريعة دون اسقاط القضاء فانه اذا ظن الطهارة يصح صلوته فانه على
ولذلك النية والمتكلم يحكم بان صحة الصلوة المذكورة قبل ظهور ظن المصلي انما الاختلاف بعد ظهور الخلف والظن
قال الصلوة المذكورة صحيحة عند من قال بالتعريف الاول فاسدة عند النية والا ليس مسقطا للقضاء ولا يتم العبارة
يؤدي الى القضاء كان واجبا فاسقط الفعل المذكور ليس كذلك لانا نقول المراد بسقوط القضاء رفع وجوبه تأمل
في العقود ترتب اثر السبب عليه في الشرح العضدي لو فسرنا الصحة في العبادات بموافقة الامر لجاز ان يكون في ترتبها كان
حسنا معنا ان الاثر متحقق في العبادات والمعاملات اما في العبادات فهو اما سقوط القضاء او موافقة الشرع
والاثر في العقود والمعاملات انتقال المبيع والعوض واشباهها فترتب الاثر مشترك من القسمين فالخلاف في الاثر
في العبادات انه اي شيء وفي المعاملات اي شيء وفي ان معنى اللفظ لو كان مختلفا كما نقله الاصوليون
يجعل متحدا وقد يوصف بالبطلان وهو ما خالف الاعتبارين اي يوصف الفعل في العبادات بالبطلان باعتبار
عدم موافقة الشرع او عدم سقوط القضاء وفي المعاملات باعتبار عدم ترتب الاثر وهو يرادف الفاسد لعدم
الموصوف بالبطلان وهو الباطل يرادف الفاسد خلافا للحنفية اذ عندهم الباطل في المعاملات ما لا يكون
مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه كالربا والمقدر كره اشار الى الاول حيث قال
حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث اصل البيع من حيث الزيادة وهو كون
ربا واللائق ان يكون كما اثرا فيظهر التقابل فلا يتم ان تعريف الصحة في العقود صادق على غير المعرف اذ ترتب الاثر

يحتمل تحقيقه في كل فعل من افعال المكلف المترتب عليه لان المراد ان صحة البيع هو ترتب اثر البيع وبالجملة ان الصحة في المعاملات
هو ترتب اثر المعاملات عليها ان التساوي غير معتبر في الترتبات كما يشهد عليه كتب اللغة والعرف اذ يقال سر جميل مطلق فعل
المكلف منقسما الى الصحيح والفاسد وذكر الصحيح والفساد في العبادات والمعاملات ولم يتعرض لاثبات العقود
وكذا ان المراد من المراد المعنى الصحيح والفاسد وكذا اقسام المعاملة وهو تقسيم بعضه في الجملة او في كون الصحيح والفساد
بالقياس الى باقي الاقسام وفي اطلاق صحيح اي يطابق الشريعة وفيه ان يتعين ان الصحة في انها يجزي وباي معنى جزي وكذا
الفساد فان مجرد مثل الاطلاق لا يكفي في هذا العلم ان مطابقة الشريعة هو المكلم والمناسب ان الكلام في المعنى التقسيم الذي
الفعل قد يكون حسنا وهو ما لا ضرر عليه العالم ان يفعل اي فعل لا يكون فيه ضرر يرجع العالم القادر بالضرر عنه
من حيث الحكم والمصلحة او الذي لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق الذم اعلم ان التعريف الاول اعم من ان يكون
في الفعل صفة في استحقاق الذم او لا فانه يجوز ان يكون عدم الفعل لامر لا يكون مؤثرا في استحقاق الذم كما لو كانت
الكذب رافعة مؤثر عند الشيعة والمعتزلة ان القبح عقلي في الكذب فاورد عليهم ان الكذب المجرد الخالي عن القبح ليس بقبيح
فانه لو كان عقليا لم يتغير فاجابوا عنه بالقبح الا انه اقل قبحا من الصدق المهلك لمسلم قال الفضل المحقق في تجريده
وارتكاب احد القبيحين جائز وتوجيه ان الكذب المذكور في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا
ان ترك الجائز القبيح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فيخرج هذا الصدق التعريف الاول على
الكذب النافع مع انه قبيح كما علمت فكذا التعريف الثاني ويمكن ان يقيد الحسن بمعتبر والكذب من حيث انه كذب لا يكون
اختياره فهو قبيح من حيث هو ومن حيث انه قبيح حسن الا انه يصدق التعريف على كل قبيح من حيثية فان المراد بالحيثية
المعتبرة في الحسن عدم المنع فقط وقد ان القبيح من حيث انه فعل او شيء او ممكن لا يخرج عن فعله فيلزم ان يكون كل
قبيح حسنا ثم ان الحسن والقبح يطلق على معان على ما في المواقف وشرحه وشرح العضدي قال في شرح العضدي الحسن
والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية الاول موافقة الغرض ومخالفته ليس حسنا ولا قبيحا لاختلافه باختلاف الاغراض
الثاني ما امر به الشارع بالثناء على فاعله او بالذم او ليس فيه ثناء ولا ذم فهو المباح وفعل المكلف حسن بهذا التفسير
بالتفسير الاول ليس حسنا ولا قبيحا وفعل احد بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزيهه عن الغرض وهو الاعتبارين
الاخيرين حسن اما الثالث فظاهر واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فعل قبل الشرع او بعده هذا عبارة
الشرح العضدي وقال في المواقف الحسن والقبح يطلقان لثلثة الاول صفة الكمال والنقص بين العلم حسن والجهل قبيح ولا

وتخلف الاصول الاثنان الاخيرين
ما في فوق عند ذكر شرح العضدي

ينازع في انه مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع والثاني ملائمة الغرض ومنافرته فالموافق كالصدق حسنا والمخالف
كالكذب قبيحا وليس كون ذلك الحسن ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ويقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون سببا منهما وذلك ايضا مدركه العقل وتختلف بالاعتبار فالقتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لاوليائه
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والثالث ملائمة الطبع وتنافره كالحلاوة والمرارة فالحسن والقبح
لا يختلفان الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في
العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل قبيحا وما لا يتعلق به شيء
منهما يوصف عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل فعل الله اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع له صفة تقتضيه لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او ذما وعقابا وتصحيح مقتضى لاستحقاق فاعله ذما وعقابا اقول لا يخفى ان العبارة
المنقولة عن صاحب المواقف في كتابه لا موافقة ههنا الا في قوله موافقة الغرض ومنافرته الا انه لم يوفق بين غرض
الله وغرض العباد حيث قال في شرح المختصر وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزيهه عن الغرض
فدل عبارته على ان الغرض هو غرض فاعل الفعل واما عبارة المواقف حيث قال يختلف بالاعتبار فالقتل زيد
مصلحة لاعدائه مولى لوليه ومفسدة لاوليائه مخالف لغرض يقتضي ان يكون الغرض اعم من غرض الفاعل ويؤيد ذلك قوله
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ويقال الحسن ما فيه مصلحة حيث لم يتعرض فيه لغرض الفاعل خلافا لما نظر فيه ان الفعل يشتمل
على حكمة ومصلحة ولا خلاف للاشاعرة المنكرين للغرض في فعل الله ان افعاله تشتمل على حكم ومصالح فيصدق التعريف
بالمشهد وانما قال ان عبارة المواقف ما تعلق به الذم والمدح مخالف لقوله ما امر الشارع بالثناء عليه او الذم
فان المدح والذم يتعلق بصفة الكمال والنقص وما امر الشارع ليس كذلك وهو ظاهر ثم ان كلام صاحب المواقف
فيه موافق للشرح العضدي متطابقان على ان موافقة الغرض ومخالفته تختلف الا . وليس ذاتيا ويمكن ان يكون
ان مخالفة الغرض لا يدل على عدم الذاتية كما اذا نظر فاعل الغرض ذاتي الفعل فعلى نظر آخر لا صفة كبرى
لازم والا يخطر ثم ان المتن وشرحه ان صفة النقص والكمال لا يختلف بالاعتبار وهي [illegible]
في نفسه [illegible] صاحب المواقف قال في المواقف ان الكذب منه نقص والصدق صفة كمال وادعى فيه الاجماع
قال ان الانسان الصدق اذا كان مشتملا على مفسدة فهو حسن فنقصان اذا اشتمل على ضرر فذلك ان صفة النقص او الكمال

يسمى

قد يختلف بالاعتبار وايضا المنع الثالث الذي هو باعتبار المدح او الذم في افعال الله تعالى لا يمكن جعله شرعيا
كما يفهم من كلام شرح المواقف لانا اذا قلنا ان هذا الفعل كمال وهذا النقص لمحض العقل فقد جوزنا المدح
والذم بمجرد العقل فلا معنى للحكم بان كون الصفة صفة كمال عقلي وكونه مستحقا للمدح شرعي ان قلت هم لا
يقولون في الافعال انها كمال او نقص بل انما يقولون في الصفات فقلت العقل اذا حكم بكمال صفة
عقلا كذلك حكم بكمال فعل كخلق الانسان والسماء فانه كمال قال صاحب المواقف في بحث الكلام
تفريع على الكلام وهو انه يقبح على الله الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول له انه قبيح
وهو لا يفعل وهو بناء على الصلح في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها نفسه لا الامر الثاني
انه مناف لمصلحة العالم والاصلح واجب عليه والجواب منع وجوب الاصلح واما عندنا
فلثلاثة اوجه الاول منها انه نقص والنقص على الله قبيح وايضا يلزم ان يكون كل من اخبر
صدقا واعلم انه لم يظهر فرق فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه فهذا ريب واما يختلف العبارة وقول العلامة المذكور في المواقف كما يجري
في افعال الله تعالى عقلا فقد ان النقص والكمال كما يجري في الصفات يجري في الافعال فتخصيص الاطلاق الاول
بالصفة غير مناسب اذ يجري في الافعال ويمكن ان يعم الصفة لتشمل الافعال وقد يكون قبيحا وهو الذي
ليس له فعله وقد حرم ما يتعلق به او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم ولم يكلف بعدم الذم
لان الصفة لا يكفي في الذم انما يكفي في الاستحقاق وهو اي الذم قول او فعل اعم من ان يكون
بالجوارح او القلب سوى القول او ترك قول او ترك فعل يعني كل واحد منهما عن اتصاف حال الغير
وانخفاض منزلته ولفظ الغير انما هو باعتبار الغالب والا فالانسان يذم نفسه او يراد المغايرة الاعتبارية
والحق انما عقليان خلافا للاشاعرة ذهب الشيعة والمعتزلة الى ان العقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان ملك الجهة
قد تدرك بالضرورة من غير تامل فذلك كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كان عاقل حكم بهما ولا توقف
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر
لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كما في صوم آخر رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول

اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على اعلام الشارع عنهما بامره ونهيه
واما اخباره عنهما في القسمين الاولين فهو مؤكد لحكم العقل بهما اما بضرورته او نظره لعلم الضروري بقبح
الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم مثل الحسن والقبح من الصفات
والافعال ولهذا يحكم به من لا دين له بالشرائع اجانب الاشاعرة بقبح الضرورة في ان العلم حسن والظلم قبيح
والصدق النافع كذلك وانت تعلم ان هذا انكار بديهة وخلاف ما تقدم عن المواقف حيث اعترفوا بان
الحكم بحسن ما ذكره الله عقلا قالوا ولو سلم ذلك فلا نسلم في حق الله تعالى لتعذر القياس
فيه فانا نقطع بان الله تعالى لا يصح منه تمكين العبد من المعاصي وانه يصح منا اذ يجوز على السيد تمكين عبده من المعاصي
وفيه انا نعلم ان الجهل من الله تعالى بالضرورة وكذا الكذب بالضرورة لا بالقياس الفقهي وكيف لا وقد صرح صاحب
المواقف بانا نجوز ان كذب الله يكون الكل منه حال صدقنا واوعى فيه البداهة العرف ايضا بان القبح
في صفات الله حصوصا يرجع الى اتصافات نفس الحكم العقلي بها وقيل ان الكذب قبيح بديهة وحكما لكن
العبد لغرض التمكين في قبيح من الله تعالى ايضا واذا لم يكن لغرض العصيان فهو ليس بقبيح مثلا فان انعام السيد
عبده ما يمكن ان يتوسل به الى الخير والشر ليس بقبيح وهو قد دلالة لو لا ذلك اي حكم العقل بالحسن والقبح
من غير احتياج الى الشرع يصح اظهار المعجزة على يد الكاذب تاسعا اخر الله تعالى له فيمتنع العلم بصدق المدعي اذ
المعجزة فاذا جوزنا الاشتراك لا تتميز الحق من المبطل فيبطل فائدة البعثة اذ المقصود اتباع المكلفين لاحكام الشرع
ويجاز الكذب عليه تعالى فيبطل الوثوق بوعده ووعيده فيبطل فائدة التكليف تحريره انه لو صح تحقق كون الحسن
والقبح شرعيين يلزم محالان احدهما جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة
وثانيهما تجويز الكذب عليه تعالى فيرتفع الاعتماد على وعده ووعيده لا ما لا يمكن اثباته بالسمع لان مجرد السمع
فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي عليه السلام دالا على صدقه فيرتفع الثقة عن كلامه ووعده
ووعيده وهو قد اجاب الاشاعرة بانا لا نم امتناع الكذب على الله تعالى عقلا وكذا امتناع اظهار المعجزة على يد
الكاذب لانها من الممكنات وقدرته الشاملة ولو سلم امتناعه فلا نم ان امتناع الشيء الواجب العقلي يستلزم امتناع
الامتناع الكذب وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب لجواز ان يمتنع المدرك آخر اذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء
العلم بالمدلول وهذا كلام الاشاعرة وانت تعلم انه اذا امتنع القبح العقلي في فعله تعالى وصفاته يجوز ان الصدق

الكاذب سيما في دعوى النبوة المشتملة على الوعد والوعيد اللذين فيهما صلاح المعاش والمعاد كما حكم بصدق الصادق
اذا دار اسما المعجزة فلا فرق ودعوى احتمال مدرك آخر لم يقع قوله ولم يقع مدرك آخر ولما لم يقع لا اليوم يلزم منه بطلان
الدين وما يذكرون من العلم العادي سيعلم حاله ثم ما ذكر من تحرير ما قال اهل السنة امتناع الكذب على الله وانه لا
يتوقف اثبات النبوة عليه اما تحرير الكلام فان مدعي النبوة اذا اتى بمعجزة يحصل علم عادي بصدقه في جميع ما اخبر
عن الله تعالى بحيث لا يتمكن العاقل انكار المدعى ضرورة وتلخيصه ان العقل كما يعلم العاديات مع تجويز ان القادر يحتمل
منه ان يقلب الجبل الفلاني ذهبا ويحكم ان الجبل بحاله كذا في مدعي النبوة مع المعجزة يحكم بصدقه على توقف ثبوت
اما اولا فانه لو صح هذا لصح ان يدعي المدعي صدق جميع ما يدعي وما في ما خارق للعادة ثم يقول الله تعالى موجود وقادر
لا غير ذلك على اجماع اثبات النبوة لا العقل وذلك خلاف الاجماع فان الامة قاطبة مجمعون على ان السمع يحتاج الى
اثبات الصانع العقل قبل اظهار المعجزة ودعوى النبوة واما ثانيا فلانها ليس قرار المعجزة ولا يحصل له قوة الا
بمقدمات اخر ولو سلم ذلك فانما تم في اصحاب زمن عند حدوث المعجزة وهم كما عرفت واما ثالثا فلان الانبياء عليهم السلام
بعد اظهار المعجزة كانوا يخبرون عن الله تعالى بنزول الملائكة على نبينا وعليه السلام انه اخبر لتوبيخ الحاكم الاخر حتى
سيفتح علم بصدقه ولا يمكن ان يقال انه لو كان هذا عاديا فان الانسان اذا كان صدقا فلا يجاند نزول الملائكة
منكر الطوفان نعم ان المعجزة لا يستلزم التصديق واما تحرير الاول وهو امتناع الكذب فقالوا فيه ان الكذب صفة
نقص والنقص على الله تعالى وقد قررنا اولا ايضا لو كان الكذب صفة لله لكان قديما وما ثبت قدمه يمتنع عدمه وانما نعلم
يقينا ان الله تعالى قادر على الصادق وايضا امتناع الكذب على الله من ضروريات الدين قال صاحب المواقف
المعتمد هو الاخير فانه يثبت الصدق في الكلام النفسي وغيره بخلاف الاول لنا قول الكتاب هو اعتبار
وفي فهم الصواب اعتبار نظر ولو سلم فزوال ما يثبت دوام خبر الازل ما يمتنع مثل علم زيد بحادث ولو صح ذلك يمتنع
حدوث العالم ولانه نودي الامة آدم لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم افحام الانبياء وبيانه واذا
قال الرسول انظر في معجزتي كي نعلم صدق قلنا ان هذا لا نظر فيها حتى يجب على النظر وما علم انه واجب لا يعلم وجوبه
ثم ثبت بالشرع وثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر فكيف يؤمن هذا القول مثلا بسبيل الرسول الله فهو وهو على ظنه
منع الافحام واجابوا اولا بانه مشترك الالزام لانه وان وجب النظر بالعقل فليس جوازيا توقفه على النظر
افادة العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان الموقوف واجبه وانما لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب المطلق الا به

الا به فهو واجب والكل ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق فاذا كان واجبا نظريا فلا يكلف ان يقول ما تعلم بعينه وهو انه
لا يجب النظر ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب او لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه لا يحكم ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو
ان قوله يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظ وقد تبين لا يمكن الزامه النظر وهو منع الافحام ولو
سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب حتى انظر او حتى يحكم الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع
نظرا ولم ينظر ثبت بالشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور ويمتنع ذلك
تكليف العاقل فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به اقول ما اجاب الاشاعرة لو تم انما يتم في مقابلة من
لم يقل بدليل العلم وجوبه وهو ظ جدا فلا يخفى على المتامل واقول على قول الشيعة والمعتزلة يمكن تصديق النبي بالعقد
العقلية والتقسيمات الحدسية بان ينظر بنا على القول بالوجوب العقلي مركبا من المقدمات واما على طريق الاشاعرة
فلا سبيل اليه ورد وجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وايضا العلم بما ذكره مطلقا وفي الالهيات غير ممكن اليه فانه
يكفينا ان ذلك النظر العلم بما ذكره مخصوصة فلا اذا كان دليل خاص على هيئة الشكل الاول يكفي في اثبات المطلوب ولا
يحتاج الى تكلف بل ثم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة فقال انا نبي الله عند خوارق
شاهده على دعوى فمن لم يعلم يحصل له الخوف ودفع الخوف واجب فظن السامع لدعواه بنظر في امره لدفع الخوف
الواجب ثم اذا لم يخلف من لم يقل بالوجوب العقلي فانه يلزم الافحام ولا نعلم قطعا اجتهاد العاقل لو خبر من
الكذب موضوعا على كل وجه هذا دليل على ان حسن الصدق وقبح الكذب عقليان فيتحقق الحسن والقبح العقليان
كما هو المدعى وبيانه ان العاقل اذا خير من الصدق المحض والكذب المحض يختار الصدق وان فيه الصدق والكذب
بتساويهما من كل وجه لانه لو عرض للصدق الضرر وللكذب النفع يكون اختيار الكذب لا لكونه كذبا محضا وكذلك
الصدق لا لكونه صدقا محضا ويرجح العاقل الصدق على الكذب انما يتصور بحسن احدهما وقبح الاخر عند العقل اقول
لم يرجح بعض الكسبية عند العقلاء على بعض مما لا يكاد يشتبه على احد وكيف لا واشتمال هذه الترجيحات
افعال الحيوانات ظ لكن في افادة هذا القدر الحسن والقبح محل نظر الا ان يراد بالحسن ما يحكم العقل بالوثوق
بانه ما يحكم العقل بعدم اولويته وهذا ليس ما ذكره المص في تعريف الحسن والقبح احتجوا بان افعال العباد اضطرارية
فيمتنع الحسن والقبح العقليان قد استدل الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين بوجوه خمسة احدها
لا احدهما وهو ان العبد مجبور في افعاله واذا كان لم يحكم العقل بحسن فعله او قبحه اتفاقا منا من الخصوم اذ

الصغرى فلان العبد ان لم يكن من ترك فعله هو الجبر لان الفعل واجب والترك ممتنع وان لم يكن من الترك فلا مدخل اختيار
الفعل من مرجح وذلك المرجح اما من العبد او غيره فان كان من غيره يكون العبد مجبورا وان كان منه لا بتسلسل بل
ينتهي الامر الى ما ليس باختياره فيلزم الجبر اقول فيه بحث فان العبد اذا فعل انه مختار لا يريد ان جميع اسبابه منه بالاختيار
الا ترى ان الله مختار مع ان قدرته وارادته ليست بالاختيار وذلك لا ينافي الاختيار كما قال الله تعالى مختار فيه ان
له قدرة على الفعل يقع بعد وجوده وقدرته وارادته لها مدخل في الفعل باختياره كذلك نقول في العبد بعد تمام ذاته
وقدرته ومسبابه يفعل الفعل باختياره والفرق في ان الاسباب في الله تعالى من ذاته بغير اختياره وفي العبد من
غيره بغير اختياره لا مدخل له في المقام ثم نقول ان فرق بين الله تعالى وبين العبد بان في حدوث الفعل بالقدرة
والاختيار كفاية لا احد غير متناهية محتجة فالمعلول الى ان لم يكن قبله بل يكون معه فيقال الكل الى عدة العدد لا غير
النهاية فيلزم التسلسل التام الغير المتناهية والامور الغير المتناهية لا يمكن ان يكون من العبد ويمكن ان يكون من الله فحصل
الفرق والقائل ان يقول الامور الغير المتناهية المذكورة لا يمكن ان يكون من الله تعالى لانها لا يمكن ان يكون معدوما
موجودة والا يلزم التسلسل الآتي فيكون امورا عدمية والعدم ليس اثرا للوجود والا باعتبار امر مستلزم له وحينئذ
ان العبد ان يحمل فعلا يلزم منه الامور الغير المتناهية لا يمكن ان يكون بتوارد العلل اقامة واقول دعوى ان الفعل الاختياري
لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق غير مسلم لان الكذب قبيح ولو صدر اضطرارا وكيف لا والاشاعرة قالوا ان صدق الكلام
انما حسن وكذا كذبه على تقدير ورود نص وقبح مع انه ليس باختياره وبه كشف ظهر بطلان قولهم ان مقصودنا من كون
العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل في ايجاد فعله اذا اسبابه من الله تعالى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن
والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان اوجد الله الفعل في العبد كما قال الاشاعرة وبين ان يوجد
ما يجب الفعل عنده كما قال المعتزلة فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من الله
فتقديم مطلوبنا والدليل الآتي للاشاعرة على انتفاء الحسن والقبح اذ لو كان قبح الكذب لذاته
لما تخلف لان ما بالذات لا يزول واللازم باطل فان الكذب قد يحسن اذا كان فيه
عصمة دم نبي بل يجب واقول قد مر فيما مضى ان المستحق للقبح قد يكون علة تامة كالموت
بالكفر بالنسبة الى العقاب وقد يكون مقتضيا غير تام كالموت بالكبائر والصغائر محتمل الشفاعة كما
مثلنا بالحجر المائل بالذات الى السفل فانه اذا خلي وطبعه يقتضي الميل الى السفل وكذا الكذب يقتضي القبح اذا خلي

وطباعه

وطباعه بخلاف ما اذا حصل مانع كعصمة دم نبي ممن قال ان الكذب قبيح لذاته
ان اراد هذا الاتم الدليل على بطلانه وايضا لك ان تقول ان الكذب يقتضي القبح
مع عدم المانع وهو قريب من الاول وايضا قد مر ان الكذب قبيح وفعل النبي اقبح
منه وجوز الكذب لانه اقل العصيان فالقبح لازم لذات الكذب كما مر وايضا من قال
بحسن الافعال وقبحها لذاتها يمكن ان يقال انه اراد ما فعل لا في كل فعل وح لا يتم الدليل
ايضا واقول لو فرضنا زوال القبح عن الكذب النافع يلزم زوال كونه نقصا ايضا فلا
يتم دليل الاشاعرة ان الكذب على الله محال لانه نقص لانا لا نسلم ح ان الكذب النافع
نقص لا يجوز على الله فيرتفع الامان عن الوعد والوعيد قال صاحب المقاصد اذا كان
نجاة النبي منحصرا في الكذب يكون الكذب واجبا فيكون الكذب حسنا فلا يقبح هذا واقول فيه
بحث فان الانسان اذا اضطر الى الجماع والقصد بحسان ولا يندفع بذلك ام القصد كذا
في الكذب ان قلت فهذا مشترك بين الاشاعرة وغيرهم قلنا المعتزلة لا يقولون
بزوال المنع عن الكذب مطلقا نعم الكذب الدافع عن النبي صلعم هو اقل القبيحين وهذا
اللازم للضطر واما القادر المطلق وهو الله تعالى لا يجوز عليه الكذب مطلقا فانه قادر على
الدفع بدون الكذب القبيح وبهذا ظهر جواب الدليل بوجه احسن كما اشرنا اليه ايضا
الدليل المذكور لو تم انما يفي القبح العقلي لذاته لا القبح مطلقا وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
رسولا تقرير الدليل ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لكان الوجوب عقليا فيلزم التعذيب
قبل البعثة وهو خلاف الآية والجواب بالمنع بالهلاك في الدنيا قبل البعثة او
نقول استحقاق العذاب شيء والعذاب شيء والآية الدالة على العفو وعدم وقوع العذاب
لا عدم الاستحقاق الذي يقتضيه الوجوب العقلي لعاقل ان يقول ان الكفر قد يقتضي انه علة تامة
للتعذيب ولا يمكن التخلف عنه فلا يصح العفو في الكفر قلت يمكن ان يقال من شرط
الكشف علة تامة كما انه لشرط الموت علة تامة يمكن بتوجه ان المعتزلة لا يقولون بالعفو عن
الكبائر ويقولون باستحقاق عذاب الخلود وقول النبي صلعم كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون مكلف بالعمل

اذا كان مامورا باحكام خاصة على ما ذهب بعض العلماء اليه بتحقق احكام الشرعية وعدم
التعذيب عنه وايضا اجز الله تعالى بعدم العذاب قبل البعثة بترك الواجبات الشرعية
والعقلية وهذا كما لا يدل على نفي الوجوب الشرعي كذلك لا يدل على نفي العقلي وكيف لا والاحكام
الشرعية عند الاشاعرة قديمة وجواب المنع من صحوى القياس قد عرفت ودليل الاشاعرة
على الصغرى ومنع المدعي غير لايق فالمناسب ان يقال ابطلنا قولهم العبد مجبور كما يفهم من
قوله وقد كذبناه في كتابنا الكلامية وقد فصلنا ماله وعليه واسمع منا اول ما ذكرنا في نهاية الوصول
قال في نهاية الوصول المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او بحمل الرسول اشارة الى العقل
قال صاحب المواقف التخصيص خلاف الاصل او التعذيب عام ونفي العام
نفي كل فرد وكذا حمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل ولا
دليل هنا وجواب عنه ان كل عام مخصوص بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فلما نفى ان
تخصص الكلام المحمل بتخصيص دفعا لما قضته بالعقل الصريح فدليلنا المراد بالتعذيب
التكميل كانه لولا ما يكون الكلام ناقصا ابتر الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم
يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا ولان وجوب المعرفة لوجوب الشكر والتالي باطل
واللازم اجماع الانبياء كما مر فالمقدم مثله فوجب شكر المنعم عقلا ولانه معلوم بالضرورة عقلا
اي شكر المنعم واجب قضية ضرورية قد يحتاج الى تنبيه قال صاحب المحصول فورا
وجوب الشكر معلوم بالضرورة قضايا حق من يسره الشكر ويسوءه الكفران مسلم اما في
من لا يكون كذلك فلا نم فان قلت بل وجوب الشكر على الاطلاق معلوم بالضرورة واثبات
مكابرة في ذلك الانكار قلت الحلف بالايمان التي لا تخرج عنها الى ارجحت عقلي وذ
وطاحت الهوى والتعصب فلم اجد عقلي فاطلب ذلك في حق من لا يعتد عليه النفع و
الضرر بل ولا ظانا فان كذبته نافي ذلك كان ذلك لجاجا اقول قولهم شكر المنعم اذا
معناه شكر المنعم واجب في الجملة وليس معناه شكر المنعم واجب بالنسبة الى كل منعم و
يظهر من كلام المحصول انه يعترف بوجوب الشكر عقلا وهو يكفينا في المطلوب ثم اثبات

المطلوب بالايمان المذكورة يدل على ظهور حقيقة ايمان المعرفة بالجانة ولان دافع
الخوف اي شكر المنعم دافع للخوف فان العاقل اذا شاهد المنعم الظاهرة
والباطنة جاز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكر عليها
سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك خوف والخوف ضرر للعاقل ودفع
الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرر مع
قدرته عليه ذمه العقلاء بالسرائر ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي وقد يستدل
على وجوب المعرفة عقلا بانها دافعة للخوف الحاصل من اختلاف العقلاء في الصانع
وصفاته وايجابه علينا معرفة فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف
الواقع فيما بين الناس من جواز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان
لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل خوف والخوف ضرر ودفع الضرر واجب قال
صاحب المحصول لا يكون الشكر دفع مضرة عاجلة لان الشكر مضرة عاجلة ولا دفع
مضرة آجلة لان الدفع لحصول المضرة عند عدم الشكر انما يكون اذا كان المشكور
يسره الشكر ويسوءه الكفران واما من كان مبرأ عنهما استوى الشكر والكفران عنده
فلم يكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر قائما من وجوه الاول ان الشكر تصرف
في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة الثاني ان الملك اذا اعطى لعبده مثلا فاذا
اشتغل بالمجازات استحق الحمد والتاديب الثالث من اعطاه الملك كسره
خبزا اذا اشتغل بالمحافل العظيمة بذكر المنعم وشكره استحق التاديب الرابع قد
لا يهتدي العبد الى الشكر اللايق فيأتي بغير اللايق وبذلك يستحق العقاب اقول لا
يخفى ما في هذه المقدمات لان الخوض عن الشكر في مقام الشكر كما لا يخفى ولا يتعب
فيه وكذا طلب المعرفة واحتج الاشاعرة بان الوجوب لا فائدة عبث وانتم
معشر الشيعة المعتزلة لا تجوزون العبث على الله تعالى فيكون الزاما وهذا الوجوب
السمعي قول وقبول القول بالنسخ والتخصيص كما صرح به بعض العلماء والفائدة ان كانت عائدة

هي منتفية وفي بعض النسخ ممتنعة لان العاجل التعب كما مر ان الشكر تعب وفيه ان معرفة
الله وطلب معرفته شكر وهو كمال لان العلم مطلقا وحصر صفاته وصفاته تعالى وصفاته
كمال اتفاقا منا ومن الخصوم وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه اقول قد مر
ان الفايدة قد يكون لازمة لذات الفعل فلا يلزم ولا ينفع قوله لكان عبثا على ان حصول
الفايدة بعد المشقة احسن والذ والبقاء يمتنع امكان ايصال بعض اللوازم بدون الزوم
كمن اراد ان يعطي لاخر زوجته بلا عدد وهو موصوف الزوجية وبجواب لم لا يجوز
شكرا اذ لا يلزم فايدة اخرى والا لزم التسلسل اي لا نم ان الشكر يجب لفايدة زايدة
على الشكر فانا ننقل الكلام الى الفايدة فهو اما مقصود لذاته او لفايدة وهكذا وان جوزتم
ان يكون الشيء مقصودا لذاته فنجوز ان يكون الشكر كذلك والا يلزم التسلسل وان
نعم ان هذا التسلسل بطلانه غير ظاهر الا ان الدخل في السند غير مناسب قال
صاحب المحصول قوله لم لا يجوز ان الشكر لنفسه كونه شكرا قلنا لو وجب الشكر لوجب
اما لفايدة او لا لفايدة وتقسيم دايرين النفي والاثبات ولا يحتمل الثالث وذلك بحث
اذ الشكر اذا كان مقصودا لذاته لا يصح ان يقال انه عبث وهو ظاهر او لم لا يكون
الفايدة آجلة ولا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول الوجوب العقلي
ليس بالحقيقة كليا من الله تعالى بل العقل يدرك ان ترك الفعل الفلاني يستلزم
المذمة وهذا جار في افعال الله تعالى كالصدق فان تركه غير جايز منه تعالى فلا يكون قسما من
اقسام التكليف او لا يلزم ان يكون الله تعالى مكلفا تعالى عن ذلك الثاني من الفريقين
ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي ابن ابي هريرة من الفقهاء الى
الحكم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع بناء على انه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فوجب ان لا يجوز قياسا على الشاهد وفيه ان النحوي قد يكون كالاستقلال
بحايط الغير وباشجاره في الطرق اذا كان ملكا للغير لم ان الحرام الاضطرارية كالتنفس في
الهواء وشرب الماء والاكل لطعام الضرورة فان الكل معترف بحل مثل ذلك مع قولهم

اذا اتفق

اذا اتفق الفرق كلهم على حل مثل هذا الاضطراري فقد اعترفوا بثبوت الحكم الشرعي
قبل ورود الشرع اذا التنفس والاكل والشرب امور اختيارية وذهب محكي
بصرة وطايفة من الفقهاء الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة متمسكين بوجوه ثلثة
الاول انه اذا تحقق عندنا انه لا مفسدة في اكل الفاكهة ولا مضرة مع العلم بالمنفعة
فذلك حسن اقول هذا يدل على اولوية الفعل فيؤول الى الاستحباب العقلي الوجه
الثاني ان الله تعالى خلق النفع لاجل الانتفاع بها ولا يعود الانتفاع الى الله سبحانه فيصح لنا الانتفاع وهو الاباحة واقول فيه بحث لاحتمال الاستحباب وغيره كما قلنا
الوجه الثالث انه يستحسن من العقلاء التنفس في الهواء اكثر مما يحتاج اليه لكيفية ومراده
ان يضبط قدر الحاجة بحيث لا يتحقق الزيادة يعد من السفهاء والعلة في حسنه انه
يعلم انه الانتفاع لا مفسدة فيه وهي قايمة في مستثناه وهذه الدلالة غير الدلالة الاولى
واستنشاق الهواء مثال لذلك اقول لا يخفى ان استنشاق الهواء فعل
اختياري فاذا احتياج اصل الحيوة اليه يكون دفعا للضرر فيكون واجبا واذا زاد
قدر الحاجة في المجموع يمكن ان يكون مستحبا كما قلنا وتوقف الاشعري وابو بكر الصيرفي
وطايفة من الفقهاء وهذه التوقف قد يفسر تارة بانه لا حكم وهذا لا يكون وقايل قطعا
بعدم الحكم ويفسر اخرى بانا ندري ما مثل هناك حكم ام لا وان كان حكم هناك فلا ندري
انه اباحة او حظر اقول هذا اعجب منهم فان الخطاب عندهم قديم والحرمة الحكم
عندهم قديم على ما في المحصول فما المحصول ان قيل تعريف الحكم بانه الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فاسد لا حكم الله على هذا التقدير خطابه و
خطاب الله تعالى وكلامه عندهم قديم فيلزم ان يكون حكم الله بالحل والحرمة قديما
هذا باطل من ثلثة اوجه الاول ان حل وطء المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد
وكذلك قبول هذا الوطء حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا يكون قديمة
الثاني انه يقال هذه المراة حلت لزيد بعد ان لم تكن كذلك وهذا يشعر بحدوث تلك الاحكام

ب

الثالث انا نقول المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين وما كان معللا بامر
حادث يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحل يمتنع ان يكون قديما والخطاب
قديم والحكم لا يكون عين الخطاب قلنا قوله الحل والحرمة صفات الافعال قلنا
لا نم فان عندنا لا معنى لكون الفعل حلالا الا الجواز كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله و
لا معنى للحرمة الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله و
الفعل متعلق القول وليس بمتعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم
صفة ثبوتية قوله انا نقول علمت اسناد الحرام لزيد بعد ما لم يكن كذلك قلنا حكم
الله تعالى هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا فالحكم
قديم ومتعلق كلمة حدث قوله الحكم معلل بالاسباب قلنا المراد بالسبب عندنا
المعرف لا الموجب فظهر من هذا الكلام ان الحل والحرمة قديم عندهم فلا معنى
التوقف عندهم وكذا قولهم لا ادري لكن سيأتي في كلام ابن الحاجب على ما
نقلناه وكلام الشارح العضدي ما يأتي فاذا ذلك حيث قالوا بحدوث الاحكام في باب
النسخ فوجب ان لا يثبت عندهم الافعال شيء من الاحكام بل لا تحقق النقض
اذ هذه الاحكام قديمة لا تحقق بعد ورود الشرع وعكس ان يقال ان هذا مبني
على الترك كما اشرنا لكن لا يناسب ح اثبات المعتزلة في مقابلة اولئك
لان الاباحة حكم عقلي كما سيجيء نقلا عن المحصول ان النزاع بين الاشاعرة و
المعتزلة لفظي قال صاحب المحصول اعتذار اعن ذلك بان العلم بعدم
الحكم لا يستلزم الاباحة بدليل انه حاصل في فعل البهيمة مع انه لا يسمى مباحا بل
اعتراض هو الذي اعلم فاعله او دل عليه انه لا حرج عليه في الفعل والترك فاذا
بينا انه لا يوجد هذا الاعلام لا شرعا ولا عقلا لم يكن مباحا فظهرت الواسطة
قد صرح في المحصول ان الحكم لا يحتاج الى علم المكلف بكونه كذلك كما سيجيء فيكون مناقضا
وجه الثاني اي الاباحة لانها منفعة خالية عن اضرار المفسدة ولا ضرر على المالك في

حسنه كالاستظلال بحائط الغير فاصله يرجع الى قياس فقهي فيقال الانتفاع
النافعة التي لا ضرر فيها اصل ورود الشرع اشعر انا نفعه خالية عن اضرار المفسدة
ولا ضرر على المالك في الانتفاع بها كالاستظلال بحائط الغير فانه انتفاع حال عن
اضرار المفسدة ولا ضرر على المالك في الانتفاع بها وهو مباح فكذا الاشياء
المذكورة قال صاحب المحصول الجواب ان الحكم العقلي وهو كونه مباحا لكونه منافعه
خالية عن اضرار المفسدة ولا ضرر على المالك ممنوع سمعنا ولكن لا نم كونه دليلا
بالعلة المذكورة والاعتماد في الصحة على الدوران العقلي وهو بعد اقول لما كان القياس
الفقهي عند المص باطلا كيف يستدل بهذا القياس ويمكن ان لا يجوز
الاستدلال قياسا او يجعل قياسا بمجرد التنبيه وايضا اذا ثبتت عندنا اباحة
الاستظلال فهو يكفينا في اثبات الاباحة في محله واعترف صاحب المحصول
بان الاباحة في الاشياء عقلي والنزاع بين الاشاعرة وغيرهم في ذلك لفظي كما
اشرنا اليه وسيجيء مفصلا الثالث من التقبيحات الفعل قد يكون مجزيا يعني ان
الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به
مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا انتفع يخرج من التقسيم صادق على
رد الوديعة ولا يقال ان مجزيا الا بزاد قيد آخر وهو احتمال الوقوع على وجهين او
يقال لا يتحقق التعبد فيه ثم ان الاجزاء يلزم ان لا يكون معتبرا في الموجبات
العقلية الا ان يعم الشرع فما اوجب او فرادا وهو خلاف الظاهر وقد لا يكون
الفعل كذلك اي مجزيا اذا لم يوقعه المكلف به على وجه المطلوب منه المجتهد
المخطي يوقع الفعل لا على وجه المطلوب في نفس الامر مع انه مجزيا الا ان يقال
المطلوب اعم مما هو بحسب نفس الامر او ظن المجتهد وانما يصح وصف الفعل
بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما لا يصح الا على وجه واحد
فلا يصح وصفه به اعلم ان المعتزلة انما يحتجون بتبعية الدليل والنظر لان اعتزالهم انما هي

بالتبع فاذا اقتضا الموقت تراخيه يرجع الى وجوب المقدمات والمقدمات يتصور على الحال
كان الموقت لها مراتب وصاحب المحصول شكل برد الوديعة والموقت ويمكن ان
يلاحظ في طرف رد الوديعة ايجاد الاذن الحكام في نفس الرد ان المستفاد من كلام المص
كالمحصول ان الموقت داخل في افعال المكلفين المجوزة صفة في الفعل في المحصول قد تفسير الاجزاء
بسقوط القضاء وهو بطلان الاتي بالفعل عند اختلال بعض الشرايط اذا ثبت لم يكن جعله
مجزيا مسقوط القضاء ولا ان القضاء انما يجب بامر مجدد ولا يعلل القضاء بان الفعل الاول
لم يكن مجزيا فوجب قضاؤه والعلة مغايرة لمعلول هذا كلام وفيه ان وجوب القضاء بامر لا ينافي
تعريف الاجزاء به ومغايرة العلة والمعلول لا دخل في البحث على ان هذا انما يصح على مذهب من
لا يعلل القضاء بالفوت بعد الموت الا ان يقال يكفي عدم وجوب القضاء في بعض الاحوال
فان الامامية لا يقولون بوجوب القضاء لكل فائت بعد الموت على ان الموت مسقط
للقضاء على هذا الاحتمال الفاسد التقسيم الرابع الواجب اذا اتي به في وقته المحدود
المخصوص بحسب الشرع سمي الاتيان به اداء والواجب ايضا يسمى اداء اذا كان بعد وقته
المضيق بحسب التعيين الشرعي والا فالموسع اذا وقته مضيق لكن اشار الى مسمى الواجب اذ
الموسع يسمى الاتيان كالواجب قضاء واذا قال اتى به بعد المهمل ولم يقل الى المكلف حتى
يشمل اتيان من يعطي الفائتة عن الميت كما هو مذهب الامامية فان من فاتته الصلوة عن
يقضيها ثم تقول اذا استاجر شخص يقضي عن الميت في وقت فاذا اخر الاجير عن
الوقت المعين لا يسمى قضاء كما انه لا يسمى اتيانا في وقته اداء وان فعل باتيانه في وقته
لو قوع الاول على نوع من الخلل كمن صلى فاسدا او علم في وقته فاعاد وكذا من اعاد صلوته
ماموما او احتياطا يسمى اعادة القضاء كما يكون بعد الواجب يكون في المندوب فانه يخص
بالواجب لان الغالب في ذلك الواجب سيما على مذهب الك فانه لا يقول بقضاء المندوب
الا في فائتة الفجر الى الزوال وقد يقتضي الكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على
الظن انه لو لم يفعله فات فيه انما يثبت عصيان المكلف لانه مامور بما يوجب ظنه وهذا يستلزم

فساد صلوة من صلى متوجها الى القبلة في نفس الامر مع ظنه ان القبلة صوب الخرو
كذا من صلى متوضيا في الواقع مع اعتقاد انه نجس بمتوضي وفي هذا تنبيه على ان مدار
التكليف العقل وثمرته من الظن والعلم ولو اخره عاص قال القاضي ابو بكر بغير قضاء وليس
بمجزئ يظهر بطلان ظنه حاصل ان مناط عدم كفاية ظنه وما بدا له ان ظنه كان باطلا فظهر ان صلوته
ليست بقضاء ومن اسهما يظهر ان مدار الاداء والقضاء الظن فلو ظن المكلف قبل
الوقت انه وقت صلوة فصلى يلزم ان يكون اداء وكذا لو صلى بعد الوقت في نفس
الامر فلانا انه في الوقت فالمراد بقوله في وقت المحدود وبعده وقته ما هو كذلك بحسب
الظن المكلف فلو اخرج عليه الظن السلامة فجاءه لم يعض لان المناط الظن
وقال في المحصول ههنا بحثان الاول لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه لو لم
يشتغل به مات فات فهل يلزم لو اخر عصى فلو اخره عاص فاتى بالفعل قال القاضي ابو بكر
انه قضاء الا يعصي وقته بسبب غلبة ظنه وما اوقعه فيه وقال الغزالي هذا اداء الا
ما انكشف بطلان ظنه فصار كما لو علم انه يعيش ولا ياتي بالفعل لا يسمى قضاء الا
اذا وجد سبب وجوب الاداء مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على مذهب احد الحاب
الاداء اذا تركه واتى بعده خارج الوقت وهو كمن ترك الصلوة في وقتها ثم اتى بها خارج الوقت
وما نهما الحكم الاداء وهو ايضا قسمان احدهما ان لا يكون المكلف بحيث يصح منه الاداء
والثاني ان يصح منه ذلك اما الاول كالنائم والحائض واما الثاني فكالمغمى عليه
وفي جميع هذه المواضع انما جاز اسم القضاء لانه وجد سبب الوجوب متمكنا على الوجوب
لا لانه وجد الوجوب كما يقول بعض من الفقهاء لان المنع من الترك جزاء ماهية الوجوب
فيستحيل تحقق الوجوب مع جواز الترك هذا الكلام المحصول ويستفاد منه ان القضاء
انما يطلق على فعل المكلف الذي فاته وقت الاداء ثم اتى به في وقت خارج قيل مع ان
فعل من ادى صوم غيره او صلوته او حجه يسمى قضاء ويضاد وكما ان الله رد الشمس مرة
لسليمان على نبينا وآله وعليه السلام وفعل للرسول صلعم خمس ايام ورده في حجة علي عليه السلام

بين اللفظ ودلالته في الوضع والا فبطلانه ضروري وكيف لا ويصح وضع كل لفظ
لكل معنى حتى نقيض ما قد وضع له وضده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محذور ما ثم معلوم
الوقوع كالغزو للحيض والطهر وهما متضادان والجون للاسود والابيض وهما ضدان
ولو كانت الدلالة لمناسبة ذاتية فكان كذلك ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك
على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فكذا الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
والمراد بالاسماء مطلق الالفاظ الموضوعة لان امتياز الفعل والحرف عن الاسم في الاصطلاح
الخاص دون اللغة وقوله اختلاف السنتكم وليس المراد مجاري الحروف لاتفاق فيها فتحمل على
اللغات التي هو اقرب الى الناس من غيرها واليه اشار بقوله وعلى هذا يصدر عنها اي تكون الالسنة
آلة لصدور ما تسمى باسم السبب وهذا الرابع كما قال افهم بسلك او لساني
عربي والاقتصار الاصطلاح الى ثلثة اي لا حاجة الاصطلاح الى السبق معرفة وهو يعرف
باصطلاح مثل اصطلاح الاول ملس ولا ينتهي الى العلم بالمقصود لان الميل تحج وذهب الى
باسم على انها اي اللغات اصطلاحية اي وضعها الخلق لقوله تعالى واختلاف السنتكم
بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف اي لا يعلم الا بالاعلام تحقيقا
قلنا ان الآية تدل على ان الواضع هو المخلوق لان ظاهر الآية يشمل آدم الى خاتم صلعم
فيكون اللغة سابقا على الكل والاعلام انما يحصل بواسطة نبي يعلمه ان الآية تدل على ان الواضع
هو المخلوق لان ظاهر الآية يشمل آدم الى خاتم صلعم فيكون الوضع سابقا على الكل والاعلام
انما يحصل بواسطة نبي لنا نقيضه ان الآية تدل على ان اللغة يسمى لغة قوم يكون قبلها لسان لو
كان العلم باللغة بالاعلام الذي يلزم تقدم اللغة على نفسه بثمان وهو على حكم الدار اعلم ان اذا كان
الامر اي ذهب القاضي ابو بكر الى ان الجميع من حكم عقلا وشرعا من ادلة الاحكام لا يفيد
القطع فوجب التوقف اليه وعليه يحمل كلام المص حيث قال والاعتراض وشرح في جواب
ادلة المخالفين في ان الواضع هو الله او المخلوق واجاب عن الكل ولم يرجح جانبا ثم يجوز كون

التعبد على الالهام كما في قوله تعالى وصنعه لبوس الى الهينا كيفية عليه وكذا يحمل على الالهام
لاحساسه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او كل الاسماء على الصفات مثل
كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات كما ان التاويل في التعليم في
الجواب الاول يكون التاويل في الاسماء في الجواب الثاني او علمها الصلح عليه غيره
الجزاء او غيرهما كانوا قبل آدم صلعم او نقول علمها اصطلح نبيا بعد كان علم الله تعالى بالتعليم
والكل ظاهر منه والعدد عنده وليس عند ربك صباح ولا مساء ويعضده ذلك له
ثم كلها فان تعلم الاسماء كلها لا يمكن الا بعد ما صح في الماضي والحال والاستعمال ولا يمكن ان
الكل ليس بوضع الله فان وضع اللغات مما كثير منها ليس من الله تعالى ولا على قول آدم
كانت الملائكة يتحدثون ويتكلمون فكانه يحمل ان يكون الواضع هو الخالق
يحمل ان يكون المخلوق قبل آدم صلعم ويحمل الالسنة على اللغات او على صفاتها
الاقدار عليها مع تساويهما في كونها آية كما هو مقتضى الآية ومن آياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم فدلت الآية على ان خلق السماء والارض واختلاف
الالسنة والالوان كل منها آية هو حملت الالسنة على الاقدار على النطق فهو آية والا حملت
على اختلاف اللغات يكون كذلك ويمكن حملها على اختلاف الالفاظ او قوة مخرج كل واحد
من غير نظر الى الوضع فان اداء النطق من كل قوم مختلف بحسب الصبح وحمل الالسنة على
ظاهرها خلاف الظاهر بلا ضرورة ولا داعي فيه باب التاويل لا سيما الدليل لانه يجوز ان يراد
الاقدار واختلاف الاقدار آية كما ان اختلاف اللغات آية وفيه ان استعمال اللسان
الفرس شايع كثير فيما لسان العرب فان العرب لسان الترك والمراد لغتهم وهذا معلوم
بخلاف اطلاق اللسان على الاقدار ويشكل الحمل هذا قوله تعالى واختلاف السنتكم بلسان
بلسان قومه فان الظاهر انه اي اطلاق اللسان على الاقدار اولى لكون من باب اطلاق السبب على
المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار على النطق
ولان في الحمل زيادة اضمار وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل غير تام لما قدمنا ان الالفاظ الصادرة

وانتبه وقد غربت الشمس فرداحي صلي وروايه قاذرى لعلي عليه السلام مصلي العصر طاوقت
وهذا ايدل على ان الصلوة التي صلاها كانت وكذا صلوة امير المؤمنين عافرد الله تعالى تحصل
وقعت صلوتها اداء مع ان الوقت المحدود قد مضت والوقت الثابت خارج الوقت المحدود
لعل الخارق غير معتبر او يحمل الرد على حكم الوقت المضروب ثم القضاء انما يثبت عند وجوب
سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اداء مع وجوبه وترك كتارك الصلوة عمدا من غير عذر
شرعي مع تحقق الماء او التراب وجوز استحالتها حتى تجاوز الوقت المحدود اداء مع عدم الوجوب
لامتناعه عقلا كالنائم طول وقت الصلوة او سلم عاصي ترك الصوم كالحائض او لا
كما فرا اذا علم القدوم قبل الزوال فانه اذا لم يصل صوم يصح له ان ينوي ويصوم ويحل
المصنف فصل في هذا رد قول المحصول حيث قال في جمع هذه المواضع انما جاء اسم الشيء
لانه وجد بسبب الوجود منكما عن الوجوب التقسيم الخامس الفعل قد يكون عزيمة اي الفعل الذي
يجوز للمكلف الاتيان به اعم من ان يكون تركا او لا قد يكون عزيمة والعزيمة في اللغة على ما في
القاموس ارادة الفعل والقطع عليه او جد في الامر وعزمه من عزمات الله حق من حقوقه
وعزائم الله فرائضه واولو العزم من الرسل الذين عزموا على امر الله وهو في الاصطلاح ما
فعله مع قيام المقتضي للمنع فيتناول المباحات والمندوبات بل المكروهات اذ
قال في القاموس الرخصة ترخيص الله العبد فيما حظره عليه او هو خلاف التشديد وهو
العرف مجاز معه اي مع قيام المقتضي للمنع مجاز الاصل ليس رخصة وكذا الحمد
مثلا يتناول الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع رخصة وقد يحل رخصة
كالتناول المذكورة عند خوف الهلاك بدون اكله وقد لا يحل كالتقصير في الحد
الاربعة ويؤيد ما ذكر ظاهر عبارة المص ان تناول الميتة في بعض الصور يصير مباحا وفي
بعضها واجبا ولعل ذلك في صورة يكون حراما مساويا ان المصدر الثاني في الاثبات
في القاموس اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم والجمع اللغات ولغى الكلام ولغى به
رضي لنا يلغى به والمراد باللغات الالفاظ باعتبار اقوام مختلفين واوضاعهم كتميم و

وطي واضافتها وما ذكره المص في مبادي الاصول اللغة مشترك في جهاتها باعتبار اتحاد وضعها
فقال وفيه فصول عشرة الفصل الاول في الواضع ذهب عباد بن سليمان الصيمري
واهل التكسير وبعض المعتزلة الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته بمعنى ان بين اللفظ والمعنى
مناسبة ذاتية يقتضي ذلك لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ لمعناه من غير مرجح
لو ثبت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يجز تخصيص بعضها ببعض المعاني والا
يلزم الاختصاص بدون تخصيص او المخصص بدون المخصص وكلاهما محال ويبطل
هذا دليل عباد وبعض المعتزلة واما اهل التكسير فلما وجدوا الاختلاف في مخاطبة
قالوا بذلك واطبق المحققون على خلافه فقالوا في الجواب بمختار التخصيص ولا
نم انه بلا مخصص لان المخصص لا ينحصر في المناسبة على ان ارادة الفاعل المختار
يصلح مخصصا فمن الله تخصيص الحدوث بوقته ومن الناس تخصيص الاعلام
بالاشخاص كما اشار الله اليه بقوله والمخصص ما ارادة المختار ان كان الواضع
هو الله او العباد او سبق المعنى حال حضور اللفظ وهذا انما يتصور في العبد قال
صاحب المحصول ان كان الواضع هو الله كان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين
وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان الناس يمكن ان يكون
السبب حضور ذلك اللفظ في ذلك الوقت دون غيره كتخصيص كل شخص بعلم خاص
من غير ان يكون بينهما مناسبة خاصة واقول دليل عباد انما يصح ان يكون بين المعنى
واللفظ مناسبة ذاتية يرجح للوضع ولا يدل على الدلالة لذاته كما يستفاد من كلام
المص وان كان يصح الدعوى ان هواء صحيحة في مثل غاق بمصدر الغراب مثلا فانه يدل
على الصوت المذكور لعلاقة بينهما جزء وضع كالحكي وكذا الدق والقعقعة وكثير من الالفاظ
سيما على تقدير القول بوضع الالفاظ فانها ماخوذة مما في معناها الا ان مثل غاق جعلها
من قسم الاسم لا يخ عن الاشكال لان الوضع لا يتحقق في غاق الا ان يعلم الوضع عما هو
حقيقة او مجاز وقال بعضهم لعل المخالف يدعي الاستحسان جزء لاحظ الواضع

عن كل قوم مختلف فان بعض البلاد يغلب على لسانهم التفخيم في الراء او بعضها الترقيق
وامثال ذلك والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير استمكن تجربة ان يختار
ان الواضع هو المخلوق ويعلم اللغات بالقرائن كما يحصل للاطفال من استماع الكلام
ويمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق الصوت في اجسام جمادية
منع لقدرته من قال ان الواضع هو الخلق لان التوقيف يتوقف على بعثة الرسول وقد علم
من الاية ان بعثة الرسول فرع للتوقيف فلو كان الواضع هو الله لزم الدور والمنع
متعلق بالمقدمة الاولى اعني التوقيف يتوقف على بعثة الرسول اي لا نم ذلك لجواز
الحصول بالالهام او لجواز ان يعلم اللغة على تقدير وضع الله بخلق الصوت في اجسام جمادية
او غير جمادية وفيه انه خلاف العادة واعلم ان كلام المص يعطي التوقف في ان الواضع هو
الله او المخلوق او البعض كما هو مذهب القاضي وفي الشرح العضدي ثم ان كان
النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
دل على تعليم الله الاسماء لآدم وهو ظاهر في انه الواضع دون البشر وكذلك الاطفال وجوابه
اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض يجيء بدون النقل والحرف لانهما اسماء في اللغة
والتخصيص اصطلاح فلا واقول ليس الخلاف في ان الواضع هو الله او البشر
انما الخلاف هل الواضع الخالق او المخلوق من الملك والجن وغيرهما ولا يلزم ان التعليم
لا يقتضي الوضع وايضا تعليم الكل حصل وقت تسابق الملائكة اذ آدم بعد مدة كان
يسأل عن الله عن معنى محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام كما روى زيد بن علي
العلوي انه كان اي آدم مكتوبا على العرش هذه الاسماء مجتمعة فقال يا رب الله هذه الاسماء
اي خلق من هم فقال الله تعالى انهم من اولادك ولولاهم ما خلقتك فدخل في قلبه عجب
فدخل الشيطان في قلبه فوسوس له وكان ما جرى ثم ما حصل له النجاة الا بوسيلة التوسل بهم
وبهذا فسر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه بكلمات الاية وامثال في الروايات كثيرة ويظهر
من هذا ان الكل كان معلما لآدم ودعوى ان آدم نسي ذلك بعيد ودعوى ان التكلم

يعتبر به ومنها ما يفيد معرفة تمام الافعال وتمام الحروف اذ الكلم يتم بعض الحروف وذلك
احتياجه الى جميع الافعال والحروف فغير مسلم والمص لا يلزم جزء قوله ان اسماء الافعال
حروف كلها لان معنى بعض الحروف يكون في الفعل كالحاسين وسوف وبعضها
يكون في الاسم كلام التعريف والبعض يكون في الجملة كحرف الاستفهام الا ان يحمل الكلام
والجمل داخلة في الاسماء وح يلزم عموم الاسماء عن المركبات ايضا لاشتراك الدليل وهو
الاحتياج الى الكلم ثم ان تسابق الملائكة وترجيح آدم عليهم لا دلالة على الحصول الكلم
الابناء على جزء الاسماء وهو لا يحتاج الى الحروف والافعال والظاهر قبل آدم يكون و
يذكرون الله كما قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك فدعوى ان الظاهر ان الله وضع
الكل غير مسموع بما يكون قبل آدم نعم ان كان الواضع منحصرا في الله والبشر لم يكن
بشر قبل آدم يظهر هذا وهو حق نظرا لابن عباس قال في تفسير قوله ومن الارض
مثلهن ان آدم غير منحصر فيما ذكر وكذا غيره من الانبياء فانه يقول في كل طبقة من طبقات
الارض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم الخ الفصل الثاني في الموضوع له اعلم ان الموضوع له
اعم من المجاز والحقيقي وح يراد بالوضع معنى اللفظ بازاء المعنى مطلقا لا بمعنى
اللفظ بازاء المعنى خصه كما هو المشهور واما خص بالتعيين لان الوضع لا يختص بالحقيقي
كما لا يخفى لمن سمع وفي هذا التفصيل مباحث خمس الاول الكل هي يشتد الحاجة
الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي انتفاء الصارف
قال صاحب المحصول المعاني على قسمين منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون
كذلك فالاول لا يجوز خلوه اللغة عن وضع اللفظ بازائه لان الحاجة لما كانت شديدة
كان الداعي الى النصر عنها متوفرة والصوارف عنها زائلة ومع توافر الدواعي
وارتفاع الصوارف يجب الفعل واقول هذا النوع اعترف جزء هذا الدليل بالوجوب
الفعلي كما لا يخفى اذ لا يمكن حمل الوجوب على الوجوب بالغير الراجح جزء طرفي الممكن الى
الوجود والعدم الا ان يراد اللزوم بحسب الغرض فلا من لزوم ايراد اللغة ووضعها

للمعاني الغير ورية فكان فيه ملايم لوضعه وتركيبه منا فلوضعه ثم ان هذا الدليل لو دل يجب على احد
وضع الالفاظ المذكورة على قول ليس الاعتراض ثم قال صاحب المحصول واما الثاني فهو لا يستلزم
الى التعبير عنها فانه يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة عليها واليه اشار المص بقوله وقاعدا اما
المعنى الذي اشتد الحاجة اليه لا يجب والا لزم ولا تنافي جواز الالفاظ المقصودة ان كان قائما
واحد من اقسام الوضع المشهور وهو الوضع الخاص في الموضوع له الخاص كزيد لمعناه العلمي فهذا
صحيح لشرط ان يكون لكل معنى لفظ غير لفظ الاول ولكن عبارة المحصول تصفي ان يكون اللازم
على جزء معنى الوضع الالفاظ ان يضع ما اشتدت الحاجة اليه بلفظ والا غيره فلا يلزم ضع لفظ
له وليس مقصوده نفي قسم من الوضع وكيف لا والعرض شعلق بخصوص جسم من الوضع
نفيا واثباتا بل الغرض انما يتعلق باثبات الوضع المطلق ما يشتد اليه الحاجة من المعاني وهو
الواجب مطلق وان كان المقصود نفي المطلق الوضع كما هو ظاهر كلام القوم في المعاني فلا يلزم
لا يتناهى الالفاظ لجواز ان لا يكون وضع خاص لكل موضوع له الخاص بل يكون وضعا عاما
لموضوع له خاص كاسماء الاشارة ولو سلم الوضع الخاص للموضوع له الخاص انما يلزم لا يتناهى الالفاظ
اذا لم يجوز الاشتراك وعدم تجويز الاشتراك لا يكفي انما يصح لو صح الدعوى ان كل معنى يشتد
اليه لم يوضع له لفظ بالاشتراك لا نسلم جواز الاعداد غير متناهية وكيف الالفاظ بازاء كل
من مراتبها من غير الاشتراك والتباس ولزوم المحال المذكور لعدم لزوم من الاحتياج الى الوضع
الخاص والموضوع له الخاص الاحتياج الى الالفاظ الغير المتناهية لمكن ابطال اللازم بان اللفظ
المركب من الحروف المتناهية لا يجوز ان يكون غير متناهية لانا لا نسلم غير متناهية والا لزم
فيلزم تناهي الالفاظ وفيه نظر فان كل من مراتب الاعداد ولان انواع الروائح ومراتب
ولم يوضع لها الفاظ مخصوصة بها فلو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ لزم ان يكون لكل نوع من
الروائح والانواع مراتب الاشتداد لفظ موضوع بازائه وذلك باطل اتفاقا لان خلاف الواقع وضع
يستحيل اذ انواع الاشتداد في الحرارة مثلا اولا يجب تناهيه او يمكن في الحكم انا نوارد الاشتداد
فلو كانت الحرارة المتناهية او الحرارة الغير المتناهية فرد من النوع الاول يلزم ان يكون الاشتداد الاضعف من نوع والشدة
يكون

مشابهة اذ لا يجوز في الحركة الكيفية مثلا ان لا يكون المشتد في كل آن فرد آخر من الحرارة والاثبات
غير متناهية البحث الثاني من الابحاث تحته لا يجوز وضع اللفظ من الالفاظ المشهورة
المتداولة بين الخاصة والعامة بازاء المعنى من المعاني التي لا يوجد لها الا الخاص مثاله بقوله
مثبتوا الاحوال من المتكلمين ان الحركة معنى يوجب للذات كونه متحركا فيقول المعلوم عند
الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا اما ان متحركيته حالة معللة فذلك لو صح لقول به لما عرفه
الا الاذكياء من الناس بدلائل دقيقة ولفظ الحركة لفظ مشهور متداول بين الجمهور من
اهل اللغة واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك بل لا يستحق الحركة الا كون الجسم
مستقلا لا غير اقول الفاظ المتداولة مثل الوجود اذا فتشنا عنه نجده في الله تعالى الذات
وفي غيره زائد اذ لا شك انه لفظ مشهور متداول بين اهل اللغة واذا اجمع اهل الدقيقة
لا يمكن ارادة ما قام به الوجود وان حمل على ذلك لا بد من حمله على ما يعم قيام الشيء
او بغيره مثل ما قالوا الجوهر قائم بنفسه فكذلك يقال الوجود قائم بالموجود باعتبار قيامه
كما قال بعض المحققين في حاشية على الشرح يحمله على الوجود والعلم والقدرة وسائر
صفاته فانه علم قائم بنفسه وقدرة قائم بنفسه فالعالم ما قام به العلم اعم من قيام المسمى
واقول هذا معنى حتى لا يفهم الا الاذكياء وفيه نظر افرد كتبنا فيما قيدنا على الشرح للمحقق الخايد
ولعل الفارابي وابن سينا ذهبا الى ان اهل اللغة ما فهموا الدقيقة الحكمية وهو ان الله تعالى موجود
يستحيل ان يكون زائدا او قائما به وكذا علمه وقدرته مثلا وقالا ان العالم بحسب الله قائم بالعالم
وهذا المعنى لا يصح اطلاق العالم مثلا على الله حقيقة بل مجازا وضعوا اللفظ ما يلغ اليه فهمهم
لذلك المعنى وجوها قائم الوجود والعلم وانت تعلم ان هذا البحث البيانة مشكل ما قيل
الجدوى كالمحي البحث الثالث من المحصل وليس القدر من وضع المفردات معناه
اي ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها والدليل عليه ان افادة
الالفاظ المفردة لمعانيها موقوف على العلم بكونها موضوعة لتلك المعنيات فلو استفدنا العلم
بتلك المعنيات منها لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها

وهو زيد وهو قائم واذا كان كذلك فحصل الافادة الخاص بالمفرد محال مصور في المفرد
الافادة وايضا الدليل الذي قبل امتناع كون المفرد مقصودا افادة في بالنسبة الى الغير
قبل العلم بوضعه فاذا علم وضعه يمكن ان يكون الفائدة هو الاستفادة فلا يحصل الافادة في الحكم
قال الا ان يقال ان هذا احصر اضافي بالقياس الافادة المفردة فانه لا يجوز افادة المركب
جائز وفيه ما قلنا البحث الرابع من المباحث المحصل ما يستفاد من قوله والعلم يدل على
الخارجي بواسطة الذهنية عبارة المص هذه يحتمل ان يكون دعوى غير ما ذكر في المحصول لكن
فما كان عبارة المص في الاكثر مناقشة المحصول فلنا كلامه على ما في المحصول بعيد لان الدليل الذي
ذكره المص دليل المحصول فمراد المص ان الالفاظ وضعت لتدل الدلالة على الموجودات
الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية والدليل عليه انا في الالفاظ المفردة فلانا
اذا رأينا جسما من بعيد وظننا انه شجر فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن حسبنا انه
طائر سميناه به فاذا زاد القرب وعرفنا انه انسان سميناه فاختلاف الاسامي لاختلاف
الصور الذهنية يدل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها واما في المركبات فلانك اذا قلت قام
زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد انما يفيد قيام زيدا لانك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه ثم
ان عرفنا ان ذلك الحكم هل اعني الخطأ والصح يستدل على الوجود الخارجي فاما ان اللفظ
دال على ما في الخارج فلا واي ما فصلناه اشار المص بقوله تغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات
اقول لو صح لزم ان يكون الاحكام في مثل زيد قائم على الصور الذهنية والاوصاف تحكى عليها
مع انه ليس قصد الحاكم ذلك والا يلزم ان لا يكذب قولنا الجسم حجر والجسم طير حتى قلنا
وايضا الدليل المذكور لو تم لكان القضايا الاصادقة لان قولنا قام زيد اذا كان معناه حكمنا
بقيام زيد وحكمه في الواقع فالنسبة في صدقها ثم ان قول المص للشخص المتحد في الحقيقة
فلم لان تخيلاتنا في الشخص الواحد لا يتصور فيه اختلاف الحقيقة الا ان المراد تغاير التخيلات
في الواحد بالحقيقة الشخصية الحق انا نصح في اسماء الاشارة ما نحو هذا بعنوان الكلي لا الشخصي لان
الموجود الخارجية والعنوان الكلي آلة لاحظه ولكن لا يتوقف كما هو الحق في اسماء هذه

تمكن الانسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة
والى هذا الدليل اشار المص بقوله تقدمها عليه اي تقدم الافادة والعلم يكون اللفظ موضوعا
للمعنى على العلم بالمعنى واقول فيه بحث اذ يجوز ان العلم يحصل الوضع النوعي مثل ان يعلم معنى العالم
والدوام والعلم والقدرة واشباهها ثم قال كل لفظ فاعل موضوع لمن قام العلم به بعد ذلك
قائم دائم قادر عالم ويحصل المعاني ولا يلزم الدور ولا يحتاج الى التركيب ويجوز ان يكون التركيب
تبعا لذلك او لا يكون احدهما تبعا للآخر فيكون استعمال المفرد في معناه مقصودا او لا يكون كما يفهم
من قول المص على الحكم من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ اي المقصود بالذات من وضع
المفردات استعمال الالفاظ المركبة لافادة المعاني والافادة كما من ايضا ليس مقصودا بالذات و
اقول لا خفاء على تقدير تجويز التوقيف بالمفرد يكون المقصود بالذات في قولنا الانسان ناطق معنى الناطق
وحده وليس المقصود بالذات معنى المركبة وايضا لو جوزنا التعبير عن نسبة امر خبرية او غيرها بمفرد لا
يكون المقصود من وضع هذا المفرد التركيب قال صاحب المحصول فان قلت اذكر عودة في المفردات
تابع بعينه في المركبات لان المركب لا يفيد معناه الا بعد العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك
المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المدلول فلو استفيد العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ
المركب لزم الدور قلت لا نم ان الالفاظ المركبة لا يفيد معناها الا بعد العلم بكون تلك الالفاظ المركبة
موضوعة لتلك المدلولات بيانه انا سلمنا كون تلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني المفردة والصالحة
كون المركبات العارضة للمفردات دالة على النسب المخصوصة فاذا توالت الالفاظ المفردة وكانت
ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض وحصلت المفردات مع نسبها المخصوصة
حصل العلم بالمعاني المركبة فظهر ان استفادة العلم بالمعاني المركبة لا يتوقف على العلم بكون تلك
الالفاظ المركبة موضوعة لها هذه عبارة المحصول واقول هذا الكلام بظاهره لا يفيد فرقا فانه
يمكن ان يقال ان الفرق بين المفرد والمركب ان المفرد اذا كان معلوما مخصوصا لا يمكن الافادة
في اطلاقه بخلاف المركب في ان المعنى الالفاظ واحيته ان كان معلوما مخصوص النسبة افادة حاصلة
بالمركب الخاص وح تقول هذا انما يتصور اذا لم يكن زيد قائم موضوعا لمعنى باعتبار المفردات

المباحث الخمس وجاعل وظيفة العقل فانه لا يتفاوت القصد والاصل لا يصلح على تقدير كون اللفظ
موضوعا للصور او غيرها البحث الخامس من المباحث المذكورة في هذا الفصل في تعيين
استفادة الوضع وموقفه كما اشار اليه المص بقوله وموقف الوضع مستفاد من النقل المتواتر
او الآحاد او المركب من النقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا كان المرجع
في شرعنا الى القرآن والاخبار وهما ورد ان على لغة العرب ولا يهم وغيرهم كان العلم بشرعنا موقوفا
على العلم بهذه الامور فلا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فيجب ثم الطريق
الى معرفة اللغة والنحو والصرف اما النقل او العقل او ما يتركب منهما اما العقل فلا مجال له في
الوضعيات واما النقل فاما متواتر او آحاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما
ما يتركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء من جميع الجمع
وعرفنا بالعقل ايضا انهم فهموا الاستثناء لاخراج المولا لدخل تحت اللفظ جميع العقل
بواسطة ما تبين المقدمتين النقليتين ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق ثم ان المركب من العقل
يمكن ان يكون من جزئين واحد كما عرفت او يكون من جزئين ما يكون احدهما من الآحاد والثاني من
المتواتر ثم انه لا بد من حصول الجزء الواحد المختلف بالتواتر المفيد للعلم داخل في الثبوت
اذ لولا ذلك لا بد من دعوى انه ليس في الالفاظ الموضوعة كذلك ويلزم حينئذ كما ان على
ان الصوابية كلها ليست يقينية كما اومأ اليه الفصل الثالث في قسم الاول وهو المقسم
بثلاثة وجوه ستة الاول من التقسيمات الست ان اللفظ يدل على المعنى بواسطة وصوله
مطابقة الدلالة هو كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم معناه للعلم بوضعه فان كانت الدلالة
اللفظ على المعنى بواسطة انه وضع له اي من حيث انه تمام ما وضع له يسمى تلك الدلالة
بالمطابقة والدلالة المطابقية والعلامة في تلك الدالة مجرد الوضع له والوضع هو
تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا ان فلنا تحقق المطابقة وغيرها باعتبار المعنى المجازي
على خلاف اصلاح المتقدمين لكن هو المناسب لطريق الاصوليين فان الدلالة
فيما لا يعتبر عند اهل العربية الكلية ويؤيد ذلك قول العلامة التفتازاني على ما سيجيء

بالاعتبار غير صحيح اذا تعذر استقرار على العلماء فانه يكون الالتفات الى الكل بالذات و
الى الجزء بالتبع وايضا دعوى ان التزام ما عن المطابقة غير معقول في المتضايفين فيه
المعنى لانه عدم البصر وتعقل البصر متقدم وحمل على حصر الدلالة المذكورة في الثلثة ايضا
لان اللفظ هذا اذا اشير بها الى المركب من الابوة والبنوة تدل على المجموع بالمطابقة
وعلى احد الجزئين بالتضمن وكل جزء يستلزم الآخر لامتناع تعقل البنوة بدون الابوة
فاللفظ يدل على كل واحد باعتبار الجزء وبواسطة لزوم احد الجزئين للآخر فهم
لا باعتبار الجزء فليس تضمن لعدم اعتبار الجزئية ولا مطابقة لعدم كونه موضوعا
له وليس التزام لعدم الخروج واجيب بان المراد بالخروج عدم جزئية الجزء
فيكون دلالة اللفظ على الابوة اللازم للبنوة التزاما فان الابوة وان كانت جزءا
لكن ليست دلالة اللفظ عليها باعتبار الجزئية واقول هذا الجواب لو صح يستلزم
ان يكون دلالة لفظ ضرب على الحدث التزاما اذا اطلق ولم يذكر الفاعل المخصوص فانه
قد تحقق ان معنى النسبة المخصوصة في الفعل كالمعنى الحرفي لا يفهم الا بعد ضم الفاعل المخصوص
فاذا اطلق ضرب من غير ذكر فاعل مخصوص فهم الحدث والزمان بدون النسبة فدلالة ضرب
على الحدث مثلا ليس بمطابقة وهو ظاهر وكذا ليس بتضمن لعدم فهمه في ضمن الكل وكذا
ليس بالتزام لعدم الخروج وكذا يلزم التناقض مثل العين المشترك بين المعاني المتعددة
بحسب الوضع فانه اذا اطلق فهم جميع المعاني وليس دلالة العين على المجموع مطابقة لعدم
الوضع للمجموع ولا تضمنا وهو ظاهر ولا التزاما لعدم اللزوم وقد اورد المص لضرب
على حصر الدلالة على ما ذكرنا ويجاب بان المراد الاطلاق الصحيح وضرب حين اطلاقه
صحيحا يكون الحصر كما ذكر ويورد بان دلالة لفظ ضرب على الحدث قبل ذكر الفاعل فدلالته
ليس باعتبار الجزئية فلا يكون مبطلا للحصر ويمكن ان يقال ان دلالة لفظ ضرب على الحدث من غير
ان يفهم في ضمن الكل من حيث الاطلاق الصحيح قصد افادة المعنى في ضمن التركيب وحينئذ
الضمان يفهم مرة واحدة من ضرب سواء كان قبل الفاعل او بعده فيلتزم ان لا يكون دلالة

وان لم يقل في الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه ويتوسط دخول ما وضع له
تضمنا في التضمن ودلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث هو كذلك وبتوسط
لزومه ذهنا التزاما اي دلالة اللفظ على خارج اللازم ذهني واللزوم الذهني يكون
حمله على اللزوم المعتبر عند اهل العربية ويحمل اللزوم الذهني المعتبر عند اهل المنطق
والمراد دلالة على اللازم من حيث هو كذلك يسمى التزاما فدلالة لفظ الشمس على الضوء
من حيث انه لفظ الشمس وصوله مطابقة ودلالة على الكوب من حيث انه جزء
لمعنى الشمس تضمن او التسمية الدلالة الاولى بالمطابقة فلان اللفظ موافق لما وضع له
من قولهم طابق النعل بالنعل اذا وافقتها واما تسمية الدلالة الثانية بالتضمن فلان
جزء المعنى الموضوع له في ضمنه فهي دلالة على المعنى اما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام
فلان اللفظ دال على اللازم في الشرح العضدي الدلالة الوضعية منها لفظية بان يستعمل
الذهن من اللفظ الى المعنى وبشرائط وهي واحد لكن ربما تنقض المعنى الواحد لجزئين
في فهم منه الجزئان وهو يسمى فهم الكل في الدلالة على الكل لاعتبار الدلالة على الجزئين مجازية
بالاثبات بل الاضافة والاعتبار وهي بالنسبة الى كمال معناه يسمى مطابقة وبالنسبة
جزئيه تضمن ومنه غير اللفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه
الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما في شرح الشرح للعلامة التفتازاني وليس في
التضمن الى معنى الكل ثم منها الى معنى الجزء كما في الالتزام ينتقل من اللفظ الى الملزوم
والى لازمه فيتحقق فهمان وينبغي هذا التحقيق على ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل
والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء او اللازم
مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم يكن تضمنا او التزاما بالمطابقة لكونه مرادا له على
تمام المعنى اي ما عني باللفظ وقصد الفهم الا ان يقال المسمى في هذه الحال مفهوم
مدلول وان لم يكن مرادا بناء على ان الاشتراط في الدلالة اللفظ القصد والارادة
اقول ان دعوى المطابقة والتضمن باعتبار التفاوت واحد بالذات والاعتبار

في الاقسام ويمكن ان يقال ان المراد قولهم في ضمن الكل في ضمن قصد الكل
وح لا شك ان الزمان فهم باعتبار قصد الكل من اللفظ ضمن الافادة على
ما سيأتي لانه اذا التفتنا الى الابوة وحدها تلتفت من الابوة الى
البنوة ومن البنوة الى الابوة فيقول بلزوم التزام من غير مرجح من انها حصل
الالتفات الى الآخر وهذا السند طبق على ما قال العلامة التفتازاني لكن
ليس بصحيح لان الالتفات غير لازم بل تقول مقسم الدلالة المعتبرة ودلالة اللفظ
الموضوع للابوة والبنوة على احد الجزئين بواسطة لزومه للآخر غير مفيد والدال
بالمطابقة مفرد الا ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه اعتبر في الافراد والتركيب الدلالة
المطابقية لانها الاصل والحجة ثم ان القصد المعتبر ان كان قصد الواضع يمكن ان
يقال ان لم يدل جزؤه على جزء معناه وان اريد قصد المستعمل فاذا قرأ القرآن
يحتاج الى الدقة من غير ملاحظة المعنى يكون مفردا ولكن ان كان المراد القصد
حال التخاطب وعدمه انه يلزم ان يكون المركب اذا اريد به المعنى المجازي البسيط
مفردا باعتبار اصل معناه الا ان يقال بالجزئية واعلم ان الدال بالمطابقة يكون الحرف
ايضا فيكون مفردا وامر كما الا ان يقال لما كان معنى الحرف لفهم ضمنا من
الغير وفهمه من الغير مطابقة كما اذا كان ذلك الغير لا اضمار مثل ضرب
اضرب ونون تضرب على معنى الغير من الدلائل اضمارها وقد يكون الحرف
والاعلام مختلفين كلمة فيما في كلمة لحروف المضارعة الدالة على معنى في الفعل
ومعنى في الفاعل والاغلب في معنى الحرف ان يكون معنى الاسماء الدالة على المعاني
دون الاعيان وقد يكون والاعلام العين كالهمزة في اضرب ونون تضرب و
الضرب فانهما تفيد معنى الفاعل بعد الافعال هذه عبارة الشيخ الامام
الرضي وفيه انه يلزم ان يكون معنى الحرف مستقلا لكن معناه يكون في غيره
حين هو جزؤه اي لم يقصد بجزئيه الدلالة حين هو جزؤه كما يجوز ان الناظر

اذا كان علا شخص انسانى فانه لا يقصد بجزئه الدلالة على مدرك الكليات
وان كان ولا يجب اصل الوضع وفى العبارة مساهلة فان يجوان يقال الجزئية
دال على جزء المعنى لكن باعتبار انه جزء وعلى هذا القيد لا دخال العلم المذكور مركب انما
قصدا الى الدال بالمطابقة ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه باعتبار انه جزء فهو
مركب فاللفظ الواحد يكون مفردا او مركبا من حيثيتين والمفرد جزئى حقيقى اى منع
نفس تصوره من الشركة الكلية والجزئية من صفات المعانى ومدخلها من صفات
الالفاظ كما ان الافراد والتركيب من صفات الالفاظ ومدخلها من صفات المعانى
لان اسم المدلول او تسميه المدلول باسم الدال واجراء احكام المعنى على اللفظ وبالعكس
شائع ذائع بناء على ما يمنع عدم امكان فرض الشركة وقيد النفس لئلا يدخل
مفهوم الواجب اذ الواجب مع برهان التوحيد فى هذا الجزئى فانه يمنع تصوره من الشركة
ولكن لا يمنع نفس تصوره وكذا نقائض الامور الشاملة كالاشياء مثلا اذا اريد عنه
لفظ مفرد فانه مع ملاحظة عموم نقيضه يمنع عن الشركة وليس بجزئى كذا قيل وهو محل
لان الكلية يكفى فيها امكان فرض الشركة ولا شك ان الاشياء مع ملاحظة عموم النقيض لا
يتشخص ولا يستحيل ان يحمل الصلة حمله على كثيرين وكيف لا وفهم الكلى الا الكلى
بقيد الجزئية ولو صح ذلك يلزم اذا اخبر عن مجموع المركب من الاشياء وعموم النقيض او
الواجب وبرهان التوحيد ملخصا ان يكون جزئيا وايضا ان الاشياء له افراد بلا امكان
حقيقى يخرج عن حد الكلى الا ان يراد بالاشياء العدول لا السلب ان قلت لا يكون
التعبير عن النقيضين بالمفردات صحيحا لا يصح التعبير عن الواجب مع برهان التوحيد بمفرد
فلا يتشخص الحد قلت الكلية مثلا لا تخص بالمفرد فان القوم صرحوا بان المعرف
مطلقا والكاتب والمكتسب لا يكون الا كليا ولعل ذكر النفس اشارة الى دفع توهم
خروج الاشياء عن تعريف الكلى ودخوله فى تعريف الجزئى لكن ان يقال ان الذكر
النفس التصور اشارة الى ما قيل ان الانسان لا يمنع عن الشركة مطلقا اما العلاوة

فى نفس

فى نفس التصور مثلا اذا ادرك بالحس يكون جزئيا واذا ادرك بالعقل يكون
كليا فالكلية والجزئية انما يثبتان من نفس التصور لا من المتصور ولهذا اقول ان
علم الله تعالى لا يكون جزئيا لانه لا حس هناك وفيه بحث اذ لحس فعلى وانما على جهة
جزئى مع عدم ادراكنا لها بالحس الا ان يقال الجزئية والكلية انما هما فى العلم المحصول
والكلى ان لم يمنع الى لم يمنع نفس تصوره عن الجزئية الشركة وانما اخر الكلى مع ان
الكلى متصور بالذات ليتصل بالتقسيمات الآتية وايضا الكلى عدمى وعقلى
العدمى انما هو بملاحظة الوجود ويا والكلى اما ان يكون نفس الماهية اى تمام ماهية
المعقول واما تشخصها فلا يدخل فى التعقل وانما تبعا ولها اشارة واحدة او جهة او
واللاحقها الكلى بالقياس الى ما تحته اما ان يكون عين الشخص بحيث قطع النظر
عن التشخص على قول من يقول بجزئية الشخص لشخص وما هم الا بعض المتاخرين او
مطلقا فان المنوع عين الشخص او جزءه والجزء يقسم الى ما يكون تمام المشترك بالنسبة
الى الماهية وغيرها والى ما لا يكون كذلك والاول وهو تمام المشترك بالنسبة الى الماهية
دائما كالحيوان فانه اذا سئل عن الانسان والفرس بما هما يكون جوابا وهو تمام
الجزء المشترك بينهما وكذا الجسم النامى اذا سئل عن الانسان والشجر بما هما يكون
جوابا وهو تمام الجزء المشترك بينهما وكذا الجسم اذا سئل عن الانسان والحجر
وهو تمام الجزء المشترك وهذا المعنى اعنى ما يكون الجزء ماهية وتمام المشترك بينها
وبين ماهية اخرى يسمى جنسا واذا كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فيه
يكون جنسا قريبا واذا لم يكن كذلك يكون بعيدا والقسم الثانى اعنى الجزء الذى لا
يكون تمام المشترك يسمى فصلا وهو ان كان يميز الماهية عن جميع المشاركات فى
الجنس القريب يسمى قريبا والا فهو بعيد والى ما ذكرنا من الفصل اشار المص بقوله اما جنسا
او فصلا وقاسم الاول الى القسمين اشار الى القسم الثالث الكلى وهو الخارج
بقوله او خارجا عنها وهو ينقسم الى ما يختص بالماهية والى ما لا يختص كالكاتب والضاحك بالنسبة

الى الانسان والاول يسمى خاصة والثانى عرضا عاما واشار اليهما المص بقوله اما خاصة
او عرضا عاما وشتى الكليات الذاتية خارجة عن الاقسام فيعتبر فى المقسم القيد المعتبر
يشمل تقسيم الكلى الى الخمس صحيحا الا ان ههنا بحثا آخر وهو ان تقسيم الكلى الى الخمس تقسيم
الجنس الى الانواع او العرض الى الاقسام فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه لان الكلى
جنس مثلا للكليات فكانه يقال الجنس اما جنس وهذا السؤال اورده
تقسيم الماهية الى الماهية بشرط لا والى لا بشرط والى بشرط شئ فقيل المقسم ماهية
لا بشرط فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه واقول هذا السؤال انما ان يحمل على ان
مفهوم جزء الماهية التى حصلت منها الماهية لا بشرط يعنى ان المقسم عينه لا فرده فاذا
حمل يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره او يحمل على ان الماهية فرد الماهية من
حيث هى هى وفرد الشئ اخص منه فلا يصح تقسيم الاخص على الاعم على الاول
يصح الجواب بان الغرض اعتبارات الماهية فان الماهية لا بشرط لا يمكن
اعتبارها بشرط لا وان حملنا على الثانى فالجواب فى غاية الظهور وهو ان المقسم
هو فرد الجنس مثلا والماهية لا بشرط لا نفس مفهوم الجنس ولا مفهوم
لا بشرط والجنس ليس اعم مطلقا من المقسم بل الكلى اعم مطلقا وان كان
نفس مفهوم الكلى يصدق عليه الجنس بحيث يحصل قضية طبيعية لكن لا باعتبار
لهذا الصدق فى العموم والخصوص مثلا مفهوم الاشياء شئ مع ان الشئ مباين
الاشياء وكذا النوع صادق على الانسان مع انه مباين له اذ لا يصح ان يقال
بعض الانسان نوع بل يصدق لا شئ من الانسان بنوع وكذا يصدق لا
شئ من النوع بانسان وح يقال المقسم فى تقسيم الماهية مصدق الماهية المطلقة عليها
كما قلنا وهو ينقسم مثلا الى الانسان المطلق والى الانسان المقيد بالانسان
والى المقيد بعدم الناطق وهذا التقسيم صحيح لا يحتاج ان يقال فيه ان هذا ليس تقسيم
اعتبارات الماهية كما قاله السيد المحقق الشريف قدس سره وغيره على ان القائل

ان يقول المقسم اعتبار الماهية لكن جعل المقسم مفهوم الماهية من حيث هى لا كل ماهية
ينافى ظاهر عبارات القوم فانهم بعد ما بينوا ان ماهية كل شئ مغايرة لجميع ما يعرض لها
من الاعتبارات اشاروا الى ان الماهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة وظاهر كلامهم يقتضى ان اعتبار الاعتبارات بالنسبة الى كل
ماهية ماهية صح ان قلنا ان كل ماهية تنقسم الى اقسام الثلثة يلزم تقسيم الشئ الى
ولما لم يكن هذا صحيحا لان القسم اخص من المقسم باعتبار الحمل اعتبارات جعلوا
هذا على الاعتبارات دون التقسيم وان صح حمله على المقسم باعتبار حمل الماهية
واجاب بعض المحققين بانه يمكن ان يحمل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه
والى غيره لان الانسان مثلا وان كان مغايرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه
غير نظره الى هذا الاعتبار ويقسم الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالحيثية الاولى
فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو
ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعنى من مفهوم
المفهوم وان كان هو بعينه مع فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان
الى الانسان الكلى والجزئى صحيحة مع ان الانسان الذى هو المقسم كلى فى الواقع
وكذا قسمته الى الانسان المعدوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة
الانسان وهو انسان معلوم فى الواقع وانما يلزم قسمة الشئ الى نفسه لو قسم
الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى
نفسها فانه قيل اقول هذا ليس بقسمة والا يلزم صحة الاشتراك الى اقسامه فانه
يقع الاعتبارات المذكورة فيه ولهذا قالوا الاعتبارات لا بالتقسيم لان القسم
اخص من المقسم بحسب الحمل المتعارف والخارج اما لازم للماهية او للوجود المنطقيين
قسمه الخاصة مثلا اى لازم ومفارق لاعتبارهم الخاصة واللازمة للزوم وليظهر
جريان التعيين فى كل من الخاصة والعرض العام اذ على هذه قسمة الخارج الى اللازم

الماهية والوجود لا يلزم تحقق لازم الماهية في الخاصة مثلا بخلاف ما اذا انضمنا الى خاصة اي
التسمين والعرض كذلك ولازم الماهية في الخاصية مثل اول زوج الاثنين ولازم الوجود
كالاحراق النار وفي العرض مثل الزوجية للاربعة ومثل الحرارة للنار فانه لازم للوجود
الخارجي او مفارق وهو الذي يفارق الماهية كالكاتب بالفعل بالنسبة الى الانسان
والمتحرك بالفعل بالنسبة اليه والمفارق اما بسرعة المفارقة والزوال كالصفرة في الانسان
والخجل او الحمرة في الخجل او الصفرة المطلقة والحمرة المطلقة او يطيها الى المفارقة
كالعلم في الانسان او الكتابة فان الاول عرض يطي الزوال والكتابة خاصة يطي الزوال
وفي الحصر نظر لان المفارق قد لا يزول اصلا كالملكية العارضة للانسان فانه لا يزول
اصلا فلا يكون يطي الزوال ولا سريعة الزوال وكذا البرد العارض للنفس بعد
مفارقة البدن مفارق لا يزول اصلا على مذهب الحكماء فان قلت المفارق هو الذي
يعرض ثم يفارق والمفارقة على قسمين فتصح الحصر قلت كما يلزم الواسطة بين اللازم
والمفارق اذا انجر عن البدن الخارجي ليس بمفارق ولا لازم اذ لو كان لازما لم يكن
متعلقا بالبدن اولا وليس بمفارق اذ لا يزول بعد الحكم وسهل الزوال او عسر الا ول
عد خاصة كالصفرة الخاصة بالخوف وهي العرضي كالصفرة مطلقا وفي الثالثة الكتابة
والعلم ثم ان هذا التقسيم مذكور في الكتب المنطقية وليس فيه فائدة معتد بها الثاني
من وجوه تقسيم الالفاظ الالفاظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة فما كان
وصف الكلية والجزئية من صفات المعاني حقيقة لم يصرح باللفظ في تقسيم المفرد اليهما
وانقسم الى اقسام الثلاثة فما كان جزءا وصاف اللفظ صرح باللفظ المفرد بالافراد
اي اللفظ المفرد ان كان دلالته على معناه مشروطا بضم لفظ آخر اليه فهو الاداة
مثلا دلالة من على معناه مشروطة بضم البصرة اليه مثلا بخلاف دلالة ذي فان له معنى مفهوما
اطلاقه الا انه اتفق انه لا يطلق الا مع المضاف اليه وفيه بحث لان الفعل ايضا لا يفهم تمام
معناه الا بضم الفاعل المخصوص وايضا وعرب ان كل حرف لا يفهم الا بشرط ضم لفظ آخر

بخلاف كل اسم وفعل منظور فيه ويمكن ان يقال ان الفعل له دلالة مستقلة باعتبار
الحدث مثلا وهذا القدر يكفي في الاستقلال فان الحرف لا يدل على المعنى بدون ضم
لفظ آخر اصلا والاولى ان يقال اللفظ المفرد ان لم يكن معناه الآلة لمعنى آخر فهو الاداة
وهو المعنى بعدم الاستقلال او عدم الاستقلال اذ ليس متعلقا بالذات لانه بالمعنى
آخر وتفصيل الكلام في المقام انهم قالوا في تعريف الحرف بانه دال على معنى في غيره
هو الرضي عند الشيخ الرضي وبانه لا يستقل في دلالته على معناه بل لا بد من ضم لفظ آخر اليه
حتى يدل وبانه لا يكون معناه مستقلا كالرابطة في القضية فانه آلة لملاحظة الغير ولا يكون
مقصودا في نفسه والتعريفان الاولان لا ينافيان استقلال المعنى بان يكون مقصودا بالذات
فعلى التعريف الاول يجوز ان لا يكون الفعل غير مستقل مثلا ويجوز ان يكون الظرف
مستقلا وكذا على التعريف الثاني فانه يصح ان يكون المعنى في استقلاله مشروطا بضم لفظ
ويكون مستقلا وكذا يمكن ان يكون المعنى مستقلا دائما من لفظ بلا اشتراط انضمام لفظ
آخر ولا يكون مستقلا وعبارة اخص من التعريف الثاني وان لفظ الاداة بلا ضم
التعريف الثالث وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين
من الازمنة الثلاثة فهيئة الثلاثي المجرد والمزيد والرباعي المجرد والمزيد كضرب واخرج
ودحرج وتدحرج يدل على الزمان الماضي وكذا يضرب ويخرج ويدحرج وههنا كلام لان
مادة ضرب لفظ وصيغته وهيئته غير لفظ وهم قالوا ان المجموع المركب من المادة والهيئة
هو الفعل ويلزم ان لا يكون لفظا لان المركب من اللفظ وغير اللفظ وايضا مادة ضرب
يدل على معنى وليس باسم ولا فعل ولا حرف وكذا الهيئة ان كان لفظا اما عدم كونها
تامل والا فهو الاسم اي الجزء لم يكن اداة والا فعلا فهو اسم وفيه بحث اذ الحاصل
يلزم ان يكون اسما اذ لا يحتاج في فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه وكذا ان يقول ان الحاصل
اذا كان جزء المركب الناقص لا يفهم منه معنى الاصلا وفيه ان هذا اعتبار نعم اذا اعتبر عدم الاستقلال
بمعنى الآلية فالحاصل يكون اداة والا فاذا فسر به لا يفهم منه معنى الا بشرط الضم فكونه اداة محل

لذات

٣٤

نظر وكذا الافعال الناقصة فانها افعال على اصطلاح النحاة واداة على اصطلاح
المنطقيين اعلم ان التقسيم المذكور ان حملناه على اصطلاح المنطقيين فالمناسب
بدل الفعل الكلمة وان حملناه على اصطلاح النحاة فالمناسب بدل الاداة الحرف
التقسيم الثالث اللفظ والمعنى ان اتحد فهو العلم في عرف النحاة سمي بذلك لانه
علامة واداة على الشخص والجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين اعلم ان معنى الاسم
ان كان مشخصا يسمى علما وان لم يكن وضعه شخصيا فالتعيين وان كانت الخطاب
او التكلم او الغيبة فالمضمر وان كانت غير ذلك فاشارة وهو اسم الاشارة
او عقلية وهو الموصول ثم ان المفهوم من كلام الشيخ الرضي ان ما يعرف
يدل على فاعل مشخص فيلزم ان يكون ضمير اعلى قول المص ان كان المفسر هو اللفظ
الذي هو الحرف وغيره كما هو مقتضى التقسيم السابق وايضا المص لم يذكر الموصول
في عداد الاول على التشخص فلعله بناء على ان قرينة تعيين المراد في الموصول لا
يفيد الجزئية كما انه ليس دالا على الجزئي وفيه ان اكثر الاعلام الذي مارا منها
لمعانيها لا يتشخص عندنا وايضا المعاني الجزئية عند التحقيق اشخاص لعموم الوضع فيها
عام كالضمائر فيلزم دخولها في المضمر مثلا او يكون واسطة وكذا الاسماء الاشارة
ولعل المص حسب ان اسم الاشارة موضوع لامر كلي على ما حسبه جماعة وهو
ليس بصواب لا فرق بين الضمائر واسماء الاشارة ان تشخص المعنى والمضمر
العلم يجتمع مع الاشتراك والمراد هو علامة حسب جعله في مقابلة المشترك والمراد
الا ان يعتبر تغاير الحيثية قد علمت الفرق بين العلم والمضمر فان العلم معناه مشخص ووضعه
كذلك والمضمر معناه مشخص ووضعه عام والمتواطي ان تساوت افراده المندرجة
والخارجية في حصوله وصدقه عليها وانما سمي متواطيا لان افراده متوافقة في معناه
من التواطؤ وهو التوافق كالانسان والشمس اذ هو متوافق في الافراد المشكك
ان اختلفت افراده فيه بالاولوية كالوجود فانه اولى بذلك الواجب من الممكن والاقدمية

كالوجود ايضا والاشدية كالسواد فانه في بعض افراده اشد وهي الاشدية في الاسود
ان يكون الاسود بحيث يتوهم فيه زيادة افراد السواد واما سمي مشككا لان افراده
مشتركة في اصل معناه مختلفة باحد الوجوه المذكورة فالناظر ان نظر الى جهة الاشتراك حملها
معنى واحدا وان نظر الى جهة الاختلاف اوهم ان معنى متعدد ومتباينا اي متفاوتا
الاولوية والاقدمية والاشدية وعدم الاولوية والاقدمية والاشدية اي الموجودية والقلة
والضعف التفاوت باعتبار التضايف وان يكثر اي يكثر اللفظ والمعنى فهي المتباينة سواء
بغاية الخصوص كالسواد والبياض الذين لا يجتمعان والا اي الا يتعاندان في الاجتماع
كالذات والصفة كالحيوان والناطق وان اتحد المعنى خاصة دون اللفظ فهي المترادفة
المعتبرة الترادف اتحاد المعنى بحسب نوع من الوضع مثلا اذا اشير بهذا الى زيد
يكون مرادفا لهما واحد وكذا كان المخاطب لا يكون مرادفا لزيد وان اتحد اللفظ خاصة
اي تعدد المعنى دون اللفظ فهو المشترك لكن لا بد من اعتبار تعدد الوضع فان هو مثلا مشترك
بحسب الاطلاق بين زيد وعمرو وليس بمشترك بحسب الاصطلاح وان وضع لهما بالنسبة
كل واحد منهما اي تعدد الوضع ولا يكون النقل والعلاقة معتبرا كالقرء للحيض والطهر والعين للباصرة
والسواد والمحل بالنسبة اليهما اي اذا اطلق لفظ القرء بحيث يكون تحقق لهما يسمى بهذا الاعتبار
مجملا والحكم المجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الآخر من غير نقل بان لا يترك معناه الاول ويستعمل فيه
ايضا يسمى جمعه ان استعمل في الاول مجازا ان استعمل في الثاني وهو المنقول اليه كالاسد فانه وضع
اولا للحيوان المفترس ثم استعمل في الرجل الشجاع لعلاقة بينهما وهي الشجاعة واستعمال الاول بطريق
الحقيقة وفي الثاني بطريق المجاز وهذا يدل على ان الحقيقة لا تحتاج الى الاستعمال بخلاف المجاز وليس
كذلك لان الحقيقة ايضا فرع الاستعمال ولهذا قالوا ان المجاز لا يترتب على الحقيقة ان لم يغلب
فيه اي في الثاني والا فهو المنقول المنقول كالدابة فانه اذا كانت موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء ثم غلبت
لذات الدابة اي الشرعي ان كان ناقل شرعا كالصلوة والصوم فانهما اشتهرا في غير ما كان موضوعا لهما اللغوي مثلا
بمعنى الدعاء ثم صارت مستعملة في الاركان المخصوصة وكذا الصوم ان كانت اصلا مطلقا ثم صار

ظرية

٣٥

غالبا في الشرع في الامساك المخصوص او العرفي ان كان الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النحاة
مثل الكلمة فانها كانت بمعنى الجمع ثم نقلت الى اللفظ الموضوع للمفرد فان اللسان قد يكون فيه اقوى
من لسان او العرف العام كالدابة فانه كان لكل ما يدب على الارض ثم نقله العرف العام الى
ذوات القوائم الاربع او الفرس ان غلب في المعنى الثاني لا يحتاج اليه فانه يفهم من قوله والا فمن قابله قوله
ان لم يغلب ويؤيده انه لا يوجد في بعض النسخ الا ان فيه بحثا اذ لو نقل اولا ولم يغلب استعماله
ان لا يكون منقولا وكان النقل بالمناسبة اي لا بد من التغليب والمناسبة في المنقول فان لم تنسه من
الدعاء والا كان المخصوص ظاهره والرجل ان لم يكن بالمناسبة لجعل المنقول من الظهر الصغير من غير
ملاحظة نسبة ثم ان المستعمل من كتب المنطق ان النقل سواء كان بالمناسبة او لا يقسم الى مرتجل
ويدخل فيه المرتجل ايضا الراجح من التقسيمات اللفظ المفيد ان احتمل غير معناه اللفظ ان احتمل غير
ما اريد منه فهو النص وهو الراجح المانع من التنصيص ان من غير ارادة المعنى المعاني مثلا الاسد
يحتمل ان اريد منه الحيوان المفترس والرجل الشجاع فاذا تبين ان المراد الاول او الثاني يصير نصا فان
احتمل غير معناه وكان معناه راجحا فهو الظاهر والقدر المشترك منهما اي من النص والظاهر وهو مطلق الراجح
سمي الراجح المطلق اعم ان يكون بالواحد امتناع التنصيص او لا الكلي فالكلي لو التنصيص النص والظاهر وان
تساويا اي لم يكن راجحا بين معنيي اللفظ كونا مقصودين من اللفظ فهو اي اللفظ المفيد المجمل وفيه
ان المشترك لا يفيد الا ان يقال قد لا يتفاوت المقصود في ارادة كل واحد من المعنيين ويصح اطلاق
مثل هذا اللفظ مثل لفظة قرء اذ اصح الحكم بالطهر والحيض والاولى ان يقال المراد بالمفيد ما قصد به الافادة
بالكلام وح يعم المجمل والمتأول ومرجع الضمير المتأول اي اللفظ المتأول الى المفيد المرجوع
بمعنى ما تولا تقال اولا رجعه واول الكلام تأويلا تدبره وقدره و
قدره زاد تأويلا عبارة الرؤيا والقدر المشترك بينه اي بين المتأول وبين
المجمل وسمي الرجحان المتشابه ووجه تسميته المتشابه ظاهر التقسيم الخامس اللفظ
المركب المستعمل في المعنى الحقيقي او الشامل للمستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي ان
كان تاما يصح السكوت عليه ودل على طلب الفعل وهو تحصيل الوجود او العدم

ثم ان المستفاد

باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر وهذا الكلام تخليص منه ان طلب الفعل في الخارج منحصر في الامر والنهي
والنداء لان النهي المهم حمل الفعل في تعريف الامر على تحصيل الوجود والعدم الخارجيين كما هو المتبادر
من الاطلاق سيما في محاورات الشرع فما بقي نقضا على تعريف الامر الا النداء لان النهي ايضا بقيد الانتهاء
والنظر الا ان في صيغة اعط او عزيد ليس على الطلب وايضا النداء يحصل بالمفعول به والنظر او ان في
المركب للطرفية تأمل ان قارن الاستعلاء بان يكون الطالب عاليا وهو منحصر في الامر الذي هو الوجوب
قال السيد قدس سره في حاشية المطول المستفاد من كلام المفتاح ان الطلب على جهة الاستعلاء يخصص بالوجوب
لكن المفهوم من المطول ان الدال على الطلب على جهة الاستعلاء يعم الندب ايضا والالتماس اي التماس
الدال على طلب الفعل دلالة اولية ان قارن التساوي وهذا المركب السؤال والدعاء ان قارن
التخضع من الله تعالى كما هو الظاهر ولهذا قال الشيخ الرضي ان كان من غيره تعالى يكون شفاعة اعلم ان الظاهر
ان صيغة الامر عند اهل العربية على ما علمت يعم اقتضاء الطلب بل غير الطلب ايضا الا ان في ما مر
كان باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي وانت تعلم انه خلاف الظاهر وعند الاصوليين اما للوجوب
وهو المشهور او الندب او للقدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل غير ذلك لكن لم يقل احد منهم
بعموم الصيغة للدعاء والالتماس قال العلامة التفتازاني في المطول اختلف الاصوليون في ان
صيغة الامر اذا وضعت قيل للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة
الاستعلاء وقيل هو مشترك بينهما لفظا وقيل بالتوقف بين كونها للقدر المشترك وبين الاشتراك اللفظي
وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة موضوعة لكل منها وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاول
والآخر على كونها حقيقة في الوجوب ولعل الدليل عليه ما يتبادر من ذلك لم يذكر المصنف شيئا و
اشار الى ما هو الاظهر عند المصنف تبعا لما رآه فقال والاظهر ان صيغة الامر موضوعة لطلب الفعل استعلاء
لتبادر الفعل عند سماعها لا ذلك فتستعمل صيغة الامر لغير طلب الفعل استعلاء كالاباحة نحو جالس
اذا شئت والتهديد والتخويف نحو اعملوا ما شئتم والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا
قردة خاسئين والامانة نحو كونوا حجارة او حديدا والتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا وهو غير الاباحة
لان المخاطب في الاباحة كانه توهم انه لا يجوز الاتيان بالفعل فابيح له وان لم يكن الفعل مما يجوز

كما قاله المص فيقبل الامر والنهي لان الدلالة على طلب الفعل بهما وبرشدك الى هذا ان ابن الحاجب في مختصره
حين اراد اخراج النهي عن تعريف الامر قال فيه بعد قوله قول على طلب الفعل ووجه المناسبة بين الامر والنهي
ظاهر حيث ان النهي ايضا طلب كف فهو مضمونه قريب الى الامر دلالة اولية وصيغته صيغة الصيغ المستعملة في الامر
كقوله تعالى كتب عليكم الصيام اي صوموا فيعد تمام المقسم واخراجه عن الامر بقيد الوضعية غير وارد لخلوها في التنبيه وهو
غير لائق وكذا لا يرد ما ذكرت المستعمل مجازا فهو الامر الثاني ان المص قدس سره ذكر الا والذي يحتمل الاصوليون
والشيخ الرضي رحمه الله قال الامر كل ما يصح ان يطلب به الفعل في غير المضارع سواء طلب به الفعل على جهة
الاستعلاء وهو المسمى امرا عند الاصوليين او طلب به الفعل على وجه التضرع من الله وهو الدعاء او من غيره
وهو الشفاعة او لم يطلب به الفعل كالاباحة والتهديد هذا عبارة الشيخ الرضي وقوله المطول على الطلب
الامر سواء كان صيغته مقترنة باللام نحو ليحضر زيد وغيرها نحو اكرم عمرا او رويدا بكرا فهذه الصيغ الثلاث
فهو الامر وهذا عبارة المطول فيفهم من كلام الشيخ الرضي ان الامر عند اهل العربية يعم الطلب غيره
لكن يختص بصيغة خاصة هو المضارع المجزوم منه حرف المضارعة على وجه اعتبره على التعريف بخلاف كلام
المطول وكلام المص ايضا بخلاف كلام الشيخ الرضي حيث جعل الامر في الاصطلاح الاصوليين مختصا بفعل
المضارع المجزوم منه حرف المضارعة ويقارن الاستعلاء والمص يعممه كما يفهم كلامه حيث جعل الامر للام
والخاص للامر وكلام المص لا يصح على كلام اهل العربية على ما ظهر من كلام الشيخ الرضي والعلامة التفتازاني
ولا على كلام الاصوليين والمخالفة بين كلامي المطول والشيخ الرضي ظاهر لا يخفى قال الشيخ الرضي اقل الامر الخبر
الغائب قلت لانه ان لفظ الامر اصطلاحي لا يخفى لم يخبر الغائب اذ مراده بالامر الامر المطلق ودون
المطلق قيد خصصه بخبر الامر والمضاف الى الشيء اي الامر الغائب ويمكن ان يكون المقسم هو المستعمل في معناه حقيقة
والمراد بالاولية في تعريف الامر الملحوظ بالنظر الاول كما يفهم من كلام صاحب المفتاح حيث قال البيان في
اعتبار الكلام الخبر والطلب ان قلت الطلب كذلك لا يخرج الامر فلا يصح التقسيم قلت قال العلامة التفتازاني
في المطول انواع الطلب كثيرة وعلى ما ذكر المص خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء لانه اما ان يقتضي
كونه مطلوبا بمكنا او لا الثاني التمني والاول ان كان المطلوب حصوله في ذهن الطالب وهو الاستفهام
وان كان المطلوب حصوله في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاؤه فيه النهي وان كان ثبوته فيه فان كان

الى الترك وفي التسوية كانه توهم من احد الطرفين انه ارجح بالنسبة اليه فرفع ذلك التوهم بالتمني نحو
الا يا ايها الليل الطويل الا انجلي والدعاء رب اغفر لي والالتماس هذا عبارة المطول والدعاء والالتماس
معدودان في المجاز والمص لما ذكر الاستعلاء ناسب ذكر التمني والالتماس كما فعله المحققون من تقسيم النهي
اي وان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو اي المركب التام التنبيه ان كان انشاء كما اشار بقوله ان لم
يحتمل الصدق والكذب فيدخل في التنبيه صيغ العقود كبعت واشتريت وافعال المدح والذم وبعض
اسماء الافعال وهو اي المص جنس والمراد بالكل الشيء وفي قولهم لا يمنع التجنس للتمني وهو محبة حصول الشيء
انتظاره المحب وترقبه اولا والترجي ارتقاب شيء مرجو بحصوله والتعجب مثل ما احسن زيدا والنداء
نحو يا الله اقول في جعل النداء من المركب التام المبحوث عنه نظر لان النداء انما يحصل بكلمة يا وزيد مثلا
بالحقيقة مركب من الفعل والفاعل والمفعول به وقد يقال ان ذكر صيغة التمني والترجي الا بالمفعول ويمكن ان يقال
ان صيغة التمني ما احسن زيدا يقال ان النداء هنا دعاء وليس المراد بالنداء نحو يا زيد والوعظ نحو الا ليت
ان تغوا الله كم في الناس الوعظ طلب على سبيل التضرع واحد اكثر او المص ذكر بعض اقسام التنبيه ولم يتعرض للباقي
لعدم الاشتباه بالذكر او الاكتفاء بالشهرة لان الفعل في مثل يعرض مثلا يعرض للاخبار والاستفهام والانشاء
مجاز وحقيقة المص تحقيقه فلعدم تعرض لاستفهام مثل هل في والامر مثلا لانه نوع الفعل بدون قرينة الاستفهام كما ان لفظ هل
موضوع لغة وبعد دخول اللام يصير وهو حقيقة الحالين كما ان النداء الذي ذكره المص وترك الى زمان الدعوة ضمنا اخبار
قبل النداء ويرد على النداء تقريره والاباحة يمكن ادخاله في الامر عند المص والنهي داخل فيه على ما اشرنا اعلم انا قد بينا
الاشتباه عن الامر باعتبار الامر طلبه في الخارج وهو تحصيل النفس لتهيئ وتلقي فانه لا يصدق على ما يدل على طلب الفعل الخارجي
اذ لا فرق بين زيد قائم وقمي زيد قائم وح يبقى الجواب ان صيغة فهي ما وتر يفهم من ذهن الطالب اي ان المتكلم
عن الصيغة والمراد الدلالة بالصيغة اذ في ان الواضع لاحظ في وضع الاستفهام الفهم بخلاف الامر على انه قد يقول من غير قائم
من غير قصد زيد قائم بان الاول ليس دلالة بالنظر الاول بخلاف فهم ولا يتحقق على ما قرر تعريف النهي ان كفت فان
دلالة كفت اولية بخلاف النهي لا يخفى ان النهي دل على الكف الا ان من الصيغة والامر في الكف دل على الكف
غير مراد الاشتقاق اذ في الكف ملحوظ في وضع النهي دون الامر اذ في الكف مأخوذ من الصيغة اي الكف مأخوذ من النهي
وهو كون في بحث الاشتقاق كما كان مشتق الكف الى المقسم النهاء الذي هو الترجي على الطلب وقد جعلا التمييز عن الطلب الكف الطلب

الفصل الرابع من الفصول العشرة في الاسماء المشتقة تخصيص الاسماء بالذكر
لانها عمدة في البحث ويمكن حمل الاسماء على اللغوي فيشتمل الاقسام ثم الاشتقاق
على اقسام ثلث الاول الاصغر وهو المشهور المتبادر من اطلاق الاشتقاق والثاني
الصغير والثالث الاكبر في الشرح العضدي واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة
في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر او
بدونه نحو كتب وفاكه ويسمى الصغير والمناسبة فيهما نحو قتل وقتال ويسمى الاكبر
ويعتبر في الاصغر موافقة في المعنى وفي الاخيرين مناسبة والمصنف عرف الاشتقاق
الاصغر بقوله الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك
الاصل الاصول اي اخذ فرع كالضارب من اصل كالضرب يدور في صيغ الفرع
المذكور نحو ضارب ضاربان ضاربون حروف ذلك الاصل الذي هو الضرب والاصول
صفة لحروف وتقييد الحروف بالاصول لان المصدر اذا كان مشتملا على حرف زايد
لا يدور في تصاريفه الحروف الزايد كالمفاعلة وكذا في النداء في الشرح العضدي
اشترط في المشتق امور احدها اصل له الثاني ان يوافقه في الحروف اذ الاشتقاق
والفرعية لا يتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة
لا عبرة بها الثالث الموافقة في المعنى يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب
والضارب واما دونها كالمضروب مصدرا من الضرب وانت تعلم ان اطلاق
المصدر يصح بالموافقة في المعنى ولعله لازم الا ان المضروب مصدرا فرع
عن التعريف ولا باس وريد في المسهر بتغيير في المعنى فيخرج المعتل المشتق من العمل
قال صاحب المحصول كان الاشتقاق اربعة احدها اسم موضوع لمعنى الثاني اسم آخر
له نسبة الى ذلك المعنى الثالث مشاركتهما في الاسمين في الحروف وترتيبها
بعد تلك الاسم في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا فهذه تسعة اقسام احدها
زيادة الحركة الثاني زيادة الحروف الثالث زيادتهما معا الرابع نقصان الحركة

الخامس نقصان الحرف السادس نقصانهما السابع زيادة مع نقصان الحركة الثامن زيادة
الحركة مع نقصان الحرف التاسع ان يزاد فيه حركة وحرف وينتقص عنه حركة وحرف
فهذه من الاقسام الممكنة وانت تعلم ان هذا مشترك بين الصغير والاكبر ثم المصنف
سره جعل الاحتمالات خمسة عشر فقال وهو اي اقتطاع المذكور اما بالزيادة وحدها
سواء كان حرفا او حركة وهي ثلثة حركة وحرف والمركب منهما او بالنقصان وهي ثلثة
نقصان حركة نقصان حرف والمركب منهما او بهما معا اما في الحروف او الحركات والمركب
من الزيادة والنقصان وهي ثلثة نقصان الحركة مع زيادتها نقصان الحركة مع زيادة الحرف
نقصان الحركة مع زيادة الحرف ومع زيادة والحركة مع زيادة نقصان الحرف والحركة مع
زيادة الحركة مع زيادة نقصان الحرف والحركة ونقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف
واقول انت تعلم ان الاحتمالات اكثر من ذلك لان جر ابنه المصدر الثلاثي فاعل متعول
مثلا في اذا اخذنا اسم الفاعل والمفعول يكون بلا تفاوت كالمسمون في قولنا مسمى
المفتون وكقايا في قت قايا ويمكن ان يجاب بان الميم والواو في صيغة المفعول زايدتان
فحذفتا من المصدر وكذا في اسم الفاعل لكن يشكل الاخير الدمان كالحي والنفاف الفلك
يؤخذ منه الفلك في جمع والاخر مفرد ان قيل الجمع ليس بمشتق من المفرد فلا ينتقض الفلك
قلنا في التعريف لا يكون الا اذا تعريف المشتق صادق على الجمع والتثنية والنصف النسبة الى
المصادر الى ان العلامة في شرحه اورد نقضا على التعريف وكذا في طلبين جمع المؤنث الكاف
من الثاني اذ المشتق من طلب مصدرا ولم يعتبر حركة لان الحركة يمكن نقلها من محل الى محل او قبلها قلبها
من نوع كالبكر يكسر الجيم لفتحة من غير زيادة حرف ولا حركة وقد يكون بلا تغير اصلا
كنظر مصدرا او نظرن جمع المؤنث الغايبة الثاني كاشتر الان يقال اصل الجمع
بفتح الراء وكذا في صيغ المخاطب والمتكلم فحصر الاشتقاق في الزيادة وحدها
والنقصان وحده او المركب منهما منظور فيه والمصنف سره قال الاحتمالات
خمسة عشر وذكر امثلتها فقال الاول زيادة الحركة طلب فعل من الطلب فان حركة

لبنا اكثر بخلاف حركة الاعراب العارضة بعد التركيب اتم ذلك ان عمل المدرك من الدرك الثاني
زيادة الحرف فقط نحو كاذب اسم الفاعل من الكذب بضم الكاف وكسر الدال مصدر الثالث
زيادتهما معا نحو طالب فعل من المطالبة من الطلب زيد الالف وحركة الباء الساكنة لك
ان عمل الكاسر من الكسر الرابع نقصان الحركة فقط نحو حذر بفتح الحاء وكسر الدال المهملة اسم جنس
فعل من كعلم على مذهب الكوفيين في القول الاشتقاق من الفعل ويمكن ان يمثل بمثال يكون
على نسق الامثلة المذكورة مطابقة لمذهب البصريين مثل فرح بسكون الراء مشتقا من الفرح ضد
الراء يقال رجل فرح اي لا يكثر الفرح في شرح العلامة للمختصر والمثال الفرس وهو الذي يكثر
منه الراء هكذا قيل والجوهري نص على انه يكون مثالا للزيادة لا للنقصان الخامس نقصان
الحرف فقط نحو حف الامر الخفر من الخوف هذا بدل على ان الحروف غير معتبر فلا يدخل تحت
القاعدة في الحرف والحركة السادس نقصانهما اي الحرف والحركة معا نحو عدا من العدة نقصت
الهاء التي تكون من الواو في وعد وحركة الدال العارضة التي بمنزلة الجزء الاخير زيادة الهاء وان
لم يكن في الاصل معتبرا السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت الفتحة من الراء
وردت الضمة عليها لان كرم فعل اخذ مشتق من الكرم فزيد فيه الحركة البنائية وانقلبت الضمة فتحة
وهذا يدل على اعتبار تغاير نوع الحركة بان يكون حذف نقصانا وزيادة زيادة نوع يزداد
الاقسام على خمسة عشر كما اشرنا اليه الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو علم من علم نقصت
حركة الميم البنائية وزدت الياء هذا انما مبني على اشتقاق المصدر من الفعل على مذهب الكوفيين
ولا يحتاج في التمثيل اليه فان الاثر من الاثر بزيادة الياء ونقصان الحركة حيث يدل الفتح
بالكسر وفيه ان فيه زيادة الحركة ايضا قال العلامة في شرح المختصر ان المثال اللايق عصى من العصب
فانه زيد الالف المقصورة ونقصت حركة الصاد وفيه ان حركة الياء ايضا زيادة اذا لم يكن
معتبرة فهل زيادة الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اي الحرف والحركة نحو اضرب من الضرب
نقصت حركة الصاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء فزيدت حركتان حركة الهمزة وحركة
الراء وحرف وهو الهمزة فالمثال اللايق الاثر من الاثر وغضب من الغضب العاشر نقصان الحرف مع زيادة

ديان من الدمانة فصب الياء الساكنة من الآخر وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء وقلب حركة الدال
من الكسر الى الفتح وحذف حركة النون وايضا حذف الف الديانة من المصدر وهذا القدر فعال غير
الف المصدر فلو لم يعتبر هذا العمل بل بالمعنوي كالشهرا وان اعتبرنا لا يطابق المثال وهذا وعدلت
قال العلامة في شرح المختصر في مثال هذا اخارج من الخروج فانه حذف الواو وزيد الالف وصار الحركة
الراء كانت ضمة فانقلبت الى الكسرة وكذا ضمة الياء انقلبت الى الفتحة وقيل دخيل اخذ منه الداخل وما
اتاليح لو كان الدخيل مصدرا الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو بنت فعل من البنات
مصدر انقصت الالف وزدت فتحة الباء في آخر الفعل للبناء فالحركة البناء زيادة
والالف محذوفة الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتها اي الحرف مع حركة نحو خاف من الخوف
نقصت الواو وزدت الالف وفتحت الفاء للبناء جعل التبديل زيادة مع النقصان كما
الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادتها معا نحو رام من الرمي زدت الالف متحركة وكسرت الميم
الياء وفتحت الراء فالنقصان باعتبار حذف الياء وفتحة الراء والزيادة باعتبار الالف
وحركتها وحركة الميم فالزيد حركتان وحرف والناقص حرف وحركة وقيل في المثال السابع
من الخفة نقص منها تاء التأنيث وحركة الفاء وزيد فيه السين والتاء والالف مع حركتها غير معتبر
فالزائد سبعة الاشتغال وتاؤه مع حركة التاء وحركة الدال فلا يناسب المثال الرابع عشر نقصانها
مع زيادة الحركة نحو عدة من الوعد نقصت الواو وحركة وزدت كسرة العين فالزائد حركة العين
والناقص الواو وحركتها الخامس عشر نقصانها مع زيادة الحرف نحو كاس من الكلال نقصت الالف
التي بين اللام وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية وزدت الفاء الاولى بعد الكاف
فالزائد الف بعد الكاف والناقص الالف بين اللامين لم يقل المصنف بتعدد الحرف
بخلاف الف الديان فان الالف كانت بحالها في محلها اعلم ان في امر اذا حذفت منه الواو
متحركة وحركة القاف والالف والتاء متحركة والباء فهذا اعتبر تعدد الحروف بزيادة الكلام
كالاكل ولا يشترط قيام المعنى باصدق عليه الاشتقاق اي المشتق وغيره عنه الاشتقاق ينبغي
ان تحقق المعنى ليس معتبرا في المشتق وليس الموصوف داخلا ايضا في المشتق كما سيجي الاشارة

فكانه لا يبقى الاشتقاق وتحرير الدعوى وتلخيصها ان المشتق مثل قائم على اشتهر بين الجمهور
هو شيء قام به القيام فيفهم ظاهرا انه لا بد من اخذ شيء وتحقق ذا القيام مع ذلك الشيء حتى
يتصور اتصاف امر بالقائم فلا بد من موصوف وبدء مغاير بالذات قائم بالموصوف
ولما لم يكن ذلك لازما لمواردة الاستعمال صيغة الفاعل قال المص ولا يشترط قيام المعنى
بان يتحقق القيام في القائم ويقوم بالموصوف كما زعمته الاشاعرة حيث قالوا المشتق اسم
الفاعل باعتبار لشيء فعل حاصل الخبرة كان المعتزلة جعلوا المتكلم سعد معا لا باعتبار كلام هو
بل الكلام بجسم هو يخلقه وهو واستدلت الاشاعرة بان الاستقراء يفيد القطع لنا بذلك كذا
في الشرح العضدي اقول فيه بحث اذ دعوى الاستقراء في مثل هذه الصور غير تام لا ترى
ان الصورة الجزئية قائمة بالحس على مذهب من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة ويقول بان النفس
عالم بالجزئيات المنتقشة صورها في الحس وكذا القوة على مثل وكذا العلم والقدرة والوجود
وساير الصفات الحقيقية انه سعد عين ذاته مع صدق اسم الفاعل وكذا الموجود على مذهب
الاشاعرة فان الوجود عين الموجود الاشياء عند الاشعري على المشهور وقوله بل الجزء متكلمون
والكلام هو الصوت القائم بالهواء ويمكن ان يقال ان اطلاق العام والموجود على الله مجازي
اقول ابن سينا وابو نصر الفارابي حيث قال ان اهل اللغة لم يعطوا العدم القائم سوا
ان العالم في الله تعالى باعتبار قيام العلم وفي الموجود انه صيغة المفعول وكلامنا في الفاعل
واذا اريد بالموجود ما قام به الوجود يكفي في مجازيته انه صيغة الفاعل على انه يكفي في مجازية
العالم انه لا يدل على الحدوث وصيغة اسم الفاعل للحدوث فان الضارب يصدق على ذات
والضرب قائم بغيرها وكذا المتكلم صادق على الله سعد والتكلم قائم بغيره من الاجسام وتفصيله
ثبت هذه الصيغ لغير من قام به المبادي لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل والمقتول
والمضروب والجواب لم انه الاثر المؤثر ذلك الاثر هو قائم بالفاعل ومذهب الاشاعرة
في الكاتب ان الكتابة مخلوقة لله عقيب ارادة العبد ومعنى كسب العبد اقتران ارادته
بوجود الكتابة فان اريد بقوله تأثير ذلك الاثر الايجاد وخلق ذلك الاثر فهو فعل الله تعالى

مفعول المعنى

وان اريد اقتران ارادة العبد لايجاد الله فليس صفة للعبد الا بتاويل غير مناسب على ما يجيء
يقول ان العبد فاعل الفعل يكون التأثير في الاثر وهو صيغة لا الاثر الذي هو في المفعول ولا
يتم جوابهم هذا الا الزاما وهكذا رد الاشاعرة استدلالهم ان لم يقصدوا الالزام
ولكن قول الاشاعرة حيث استدلوا بالاستقراء على قيام الايجاد والتأثير بالموصوف
يقتضي ان يكون مستدلين غير مزيفين فيلزم عليهم ما اوردت واما حكاية الكلام فما اجبت
الاشاعرة لما الكلام النفسي صح لهم دعوى قيام الكلام بالمتكلم وفيان الكلام نفس الصفة
في يكون ذات الصفة قائمة لا باعتبار الايجاد ولا باعتبار المتكلم الذي هو مبدأ الاشتقاق
والجواب انهم لا يعتبرون الا الاشتقاق مثلا يقولون ان استخدم فعل ماض مشتق من مبدأ
المتكلم هو الكلام وانما اعتبروا في القتل والضرب ايجاد الضرب مثلا لا في كل فاعل فان المتكلم العالم
والقادر ونظايرها باعتبار قيام نفس الصفة لا ايجادها واعلم انه لا يدل ان يعلم ان الزام
عدم قيام المبدأ او قيامها انما يتصور بين الاسماء في اسم الفاعل او الصفة المشبهة لا في كل
مشتق وكيف لا وهو المشتقات اسم الآلة والمصدر الميمي ولا يتصور القيام فيهما وايضا
الملايم ان يقال لا يلزم قيام المبدأ فالعبارة اللايقة في هذه الدعوى لا يلزم قيام مبدأ
الاشتقاق في اسم الفاعل وما في حكمه واذا علمت الدعوى فاعلم ان اسم الفاعل هو الاكثر
مثل عالم معناه بالفارسية دانا واذا اردنا تحليله تعبر عنه بذات له العلم مع ان المتكلم
الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم لما ان الذات غير ماخوذ فاذا قلت
زيد عالم تعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد
له العلم وكيف لا وقد استدلوا بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان المشتق
مركبا من العرضي كما قال السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع واقول لو تم هذا الدليل
يلزم ان لا يكون قولهم في تفسير الفاضل كل شيء اجمالي وليس هذا التفصيل بحقيقة
اجزائه فالمشتق امر اجمالي اذا اردنا تعريفه بغير عنه بلوازمه فالذات غير ماخوذ فيه
ولا يلزم قيام فرد المبدأ في تحقق الوصف ولو عمم الاشتقاق عن الجاري والباقي والمراد

والمتحجر يبطل دعوى قيام المبدأ في البتة لان دعوى قيام الحديد بالحداد غير معقول وكذا الحجر
بالمتحجر وايضا قد قلنا انه لا خلاف في اطلاق المتكلم على الانسان مع انه لا يكون قيام
الكلام به لان الكلام هو الصوت المعتمد على المخرج والصوت كيفية قائمة بالهواء او نفس
الهواء المكيف فعلى التقديرين لا يكون الكلام قائما بالمتكلم ان قلت المتكلم من قام
به الكلام قلت فحينئذ يشكل الامر في الكلام النفسي فانا نعلم لو قدر ثبوت الكلام النفسي
لا يتحقق هناك الا ذات موصوفة بالكلام وايضا قد قرأنا ان المبدأ هو الكلام ولهذا
تراهم يفسرون المتكلم بمن قام به الكلام ولو فسروا المتكلم بمن قام به الكلام يتوجه
ما قالت المعتزلة من ايجاد الحروف وايضا يكفينا النقض بالقاطع والقايل وان عرفها بما سمعت
من قام به اللفظ والقول والشعر والنثر كلام موزون مقفى واللفظ والقول والصوت يحمل على
المخرج والصوت هو الهواء المكيف او كيفية الهواء وعلى التقديرين لا يقوم بالعدم لا لفظا
وقايلا ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق الى المشترط في صحة من صيغ اسم الفاعل في كونها حقيقة
بقاء المعنى الذي هو المبدأ وان قلت كان الاولى التفريع بان يقال فلا يشترط حيث قال
المص بعدم اشتراط تحقق المعنى في تحقق اسم الفاعل نعلم عدم اشتراط بقاء المعنى اذ لم يلزم
المعنى باعتبار الحدوث فلا يلزم البقاء قلت لا حد لا ينكر انه اريد في بعض الصور تحقق
المعنى وحدوثه ففي تلك الصورة يقال انه لا يلزم بقاء المعنى فالمراد نفي الكلية ولم
يلزم من قبل صريحا فيرجع المعنى الى القيد وايضا المصنف انما قال بعدم اشتراط قيام المبدأ
ولم يقل بعدم تحققه في محل آخر قال في الضارب مثلا ان الضرب قائم بمحل آخر
ويتحقق فيه وح نقول ان بقاء الضرب في محل آخر غير لازم اعلم انهم قد اختلفوا في
هذا المقام على ثلاثة اقوال اولها ان من ضرب وانقضى منه الضرب كالضارب لمن
ضرب قبله وهو الآن لا يضرب انه حقيقة مطلقا الثاني مجاز مطلقا الثالث ان
كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وذهب المص الى عدم اشتراط البقاء المعنى في كون
المشتق حقيقة في الصورة المذكورة مستدلا بقوله فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه

انه ضارب لان المراد من الضارب من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال
والماضي فيصدق على الماضي البتة لا يقال لو صح هذا الدليل لدل على انه لا يكون حقيقة
الا في الماضي وايضا الماضي بالماخوذ في التعريفات التي ذكرها اهل العربية مثل الكلمة
لفظ وضع والاسم ما دل والفعل ما دل والكلام ما تضمن والمبني ما ناسب والمعرب ما اختلف
آخره ليس المراد بها الزمان اصلا فان حمل الماضي في تعريف الضارب على معناه
لا يصح قول المص وهو اي معنى من حصل له الضرب قدر مشترك بين الماضي والحال
وان حمل على المطلق بطل الاستدلال لانا نقول المراد بقولهم حصل له الضرب المعنى المشترك
بين الماضي والحال والمشاحة في دلالة ثبت له الضرب على الماضي خاصة بعد ظهور المراد
لا يخفى كما في شرح العضدي قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح المراد بقولنا ثبت له الضرب
تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او الحال وان كان ظاهر لفظ ثبت مختصا بالماضي
قيل اتفقوا على ان المشتق مجاز في المستقبل انما وقع التردد في انه هل يكون مشتركا بين الماضي
والحال او الاول اختيار انه مشترك صحيح بين الماضي والحال لتقليل المجاز ثم ان
المشهور في تعريف اسم الفاعل من قام بالفعل على جهة الحدوث وكذا قول المص حيث قال
من حصل له الضرب يقتضي ان يكون الضرب حاصلا وقائما بالضارب لا بالمضروب كما قال
المص وللاجماع من النحاة ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل بعمل الدليل ما ورده صاحب
المحصول انه لو لم يكن اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة لما قال اهل العربية ان اسم الفاعل بمعنى
الماضي لا يعمل لا يقال يتوجه عليه انه يلزم ان يكون اسم الفاعل بمعنى الفعل على الماضي دخلا في
تعريف الفعل وادراره مما لا يقول به احد وايضا يلزم مثل هذا اذا كان بمعنى الحال
لانا نقول الفرق بين الفعل واسم الفاعل ان الزمان جزء من الفعل واسم الفاعل لا يدل
عليه الا بضم امر قال صاحب المحصول ان هذا الدليل منقوض بقول النحاة ان اسم الفاعل
بمعنى المستقبل يعمل مع ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليس حقيقة فظهر ان هذه العبارة

لا يقتضي ان يكون اسم الفاعل حقيقة لا في الماضي ولا في المستقبل واقول اذا جعلت الشارع
مخصوصا بما اذا قلنا زيد ضارب من غير ذكر امس وغدا كما سيجيء لا يصح كون اسم الفاعل حقيقة
في الماضي والمستقبل على ان دعوى الاجماع من النحاة غير مسلم لان محمد الائمة الرضي قال في
شرح الكافية موافقا للكافية واجاز الكسائي ان يعمل بمعنى الماضي مطلقا كما يعمل بمعنى الحال
والاستقبال قال مع جاعل الليل سكنا واذا دخل اللام على اسم الفاعل استوى الجميع فانه يعمل
بمعنى الحال والاستقبال والماضي وقال ابو علي والرماني ان اسم الفاعل مع اللام لا يعمل الا اذا
كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس ونقل ذلك عن سيبويه وح يصح دعوى الاجماع ويحمل
المص ارادة باسم الفاعل المعرى عن اللام فانه اذا دخله اللام فهو في حكم الفعل ولم يعتبر خلاف
الكسائي ونقل الاجماع باعتبار الجمهور ودعوى هذا الاتفاق مذكور في المحصول حيث انه
قال اهل اللغة اتفقوا على ان اسم الفاعل اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل ولا ان
اسم الفاعل يصح اطلاقه على فعل وجد في الزمان الماضي لكن هذا الكلام يفيد ان
ان المخبر اذا اخبر عن وقوف اتصاف زيد بالكاتب مثل زيد كاتب امس فالظاهر
ان اسم الفاعل يكون حقيقة فلا يصح القول بانه مجاز في هذه الصورة كما في قولهم ووجدك ضالا فهدى
ووجدك عايلا فاغنى فان اسم الفاعل اذا لم يكن حال الاتصاف مجازا كيف يكون مجازا
اذا كان الخبر عن حال الاتصاف كذا اقول وفي الشرح العضدي الباقون اشترطوا بقاء
المبدأ في كون المشتق حقيقة قالوا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب امس والاطلاق
اصله الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة والجواب
انه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا هذا
عبارته والتحقيق ان اسم الفاعل وضع لمفهوم العام مثل الانسان وليس الزمان
معتبرا في مفهومه ومشتمل على حدث عام غير مقيد بالزمان لكن يأتي عن الزمان فاذا اطلق
وضم اليه زمان لا يخرج عن معناه الحقيقي كاسم الفاعل المقيد بالزمان حقيقة في معناه كالمطلق

المقيد بالناطق فاذا اطلق اسم الفاعل مع الامس او الغد والحال لا يتفاوت معناه
ونسبته الى الفاعل والزمان فهم من خارج اللفظ لا لكون الزمان داخلا فيه فاذا ضم اليه امس تعين منه الماضي واذا ضم
غدا يفاد منه المستقبل فهو قدر مشترك بين الكل حقيقة او مجازا على اطلاق لفظ الضارب
على زيد الذي ضرب وانقضى منه الضرب بان يكون مجازا في المقرب بعد انقضاء الضرب او
حقيقة لا يخرج الكل وان حمل على المجاز في النسبة فظاهر كلام الاصوليين في هذا المقام بعيد
ويظهر من كلام شرح الشرح للعلامة التفتازاني ان النزاع في ان الضارب حقيقة في زيد من حيث انه
من افراد مفهومه حيث قال في هذا المحل الحيوان حقيقة في الانسان من حيث كونه من افراد مفهومه والحكم
ان الظاهر ان جعل ضارب امس مجازا اذا كان خبرا عن حال الاتصاف كما في زيد يكون ضاربا
كما فهم من كلام الاصوليين بعيد والاول اقرب اليه وفي الشرح العضدي المشتق عند وجود المشتق منه
كالضارب لباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده لمن يضرب سيضرب مجاز اتفاقا وبعد
وجوده وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الاقوى لا يضرب فقد اختلف فيه على
اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان يمكن بقاؤه مجاز والا فحقيقة هذا
كلامه وقد يحمل على ان جعل الضارب على زيد الذي انقضى ضربه نزاع فيه انه حقيقة من حيث انه
فرد من افراده اولا ويرجع النزاع حقيقة في فرديته بانه يحمل عليه حقيقة وليس الكلام فيما اذا
قيل كان زيد كاتبا فصورة النزاع في حمل ضارب على زيد في صورة ضرب وانقضى الضرب اذا قيل
زيد ضارب من غير ما يدل على الماضي ولا اتفاق في صورة مباشرة الضرب اذا قيل زيد
ضارب فانه حقيقة وفي صورة عدم تحقق الضرب اذا قيل زيد ضارب نظرا الى انه
سيضرب مجاز وهذا الكلام قريب الى الصواب الا ان كلامهم حيث صرحوا بالمجاز
في كل صورة لم يتم الفعل من الفاعل واطلق اسم الفاعل ولو بعيد كون وغدا وامثاله
ذلك وكذا قولهم في الآتي اذا قلنا امس او كان اعلم ان كلام ابن الحاجب لصاحب المحصول

محل النزاع في تحقق حقيقة

بالتوقف في صورة النزاع انه حقيقة او مجاز حيث ابطلا اولا الطرفين ولم يصرحا
بما يقتضي ترجيح جانب فيمكن ترجيح ان يكون للقدر المشترك كما ذهب اليه المص كما اشترا
لتقليل المجاز ولصدق المتكلم والمخبر حاصله ان بقاء المبدأ لو كان معتبرا في اطلاق المشتق
حقيقة لم يصح اطلاق المتكلم والمخبر لان الخبر والكلام لا يتحققان اصلا في الحال ولا في
الماضي والاستقبال لانقضاء اجزاء الكلام والخبر مع اتفاق اهل اللغة على اطلاق
المتكلم حال التكلم حقيقة ويمكن ان يحرر عبارة المص بوجه آخر وهو ان بقاء المبدأ فرع
القيام ولا شك ان الكلام والخبر لا يقومان بالمتكلم والمخبر فلا معنى لبقائهما اجاب صاحب المحصول
عن التقرير الاول بان المعتبر عند حصول المعنى او حصول آخر جزء من اجزائه وقد يجاب عن التقرير
بان اللغة لم يبن على النظر الدقيق وهم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم
ويقولون باتصاف المتكلم حال الكلام وكيف لا ولو بنى اللغة على النظر الدقيق لتعذر في
اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال
في مثل يمشي ويكلم ويخرج يقولون يمشي من المغرب والمشرق زيد ويريدون بها الحال وقس على الحال في اسم
الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق الى المغرب فاذا عرفت ذلك يقول
النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدأ او لا بقائه في محل يوم وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء
اعلم انه قيل ان الحركة ليست موجودة اصلا لانها لا يمكن وجودها في الماضي اذ الماضي معدوم حال
الحركة ولا في المستقبل لانه سيوجد ولا في الآن لان الآن لا يسع الحركة فلا حركة اصلا
اجاب افضل المحققين في التجريد بان الحركة موجودة ولا يلزم من نفي وجودها في الآن نفيها مطلقا
فانها موجودة في الزمان وهذا يدفع المتكلم والخبر ونظائرهما والحق ان لكل شيء تحقق
بحسب ظاهر الافهام كتحقق البياض والنفي والحركة والقيام المبدأ وجوده يمكن ان
يكون كالنقول الحكماء عدمه والعدم وجوده وقيل يجب الوجود ثم العدم ويقولون بوجود الزمان

والجهة ويريدون الامر الخارجي مدخلا في حصوله في الذهن كما قالوا الحركة بمعنى القطع موجودة باعتبار ان له موجود الخارج والمؤمن للنائم يعني لو كان قيام ما منه الاشتقاق خطا لصدق المشتق لا صدق المؤمن على النائم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النائم في حال النوم لا يقوم بالنائم واما بيان بطلان التالي فلان ان لم موجود حقيقة وجب ان اطلاق المؤمن مجاز وكلامنا في اسم الفاعل اذا اطلق حقيقة ويمكن ان يقال ان المؤمن حقيقة شرعية فيمن صدق بالمبدأ والمعاد والعدل والنبوة والامامة وبهذا مثل اطلاق الصلوة والزكوة قال العلامة التفتازاني كون المؤمن مجازا بعيد جدا ولا يبعد انعقاد الاجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع في اسم الفاعل الذي يجيء الحدوث لا في المؤمن والكافر والنائم والبطلان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف مع عدم طريان التلبس وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة هذه عبارة ويمكن ان يقال ان من قال بعدم اشتراط حمل الدعوى عدم لزوم قيام المبدأ في الاسم مما هو يعني الحدوث وثبت الدعوى بالمؤمن وحده كون النزاع لفظيا لان من يقول باشتراط انما يقول بما يجيء فيه الحدوث المشترطون استدلوا بان المشتق لو كان بعد انقضائه حقيقة لما صح تعليقه وقد صح اذ يصح تعليقه بالحال كما في قولنا زيد ليس بضارب الآن واستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح اللازم صح الملزوم واشار المص الى جواب هذا الاستدلال بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي تحرير الجواب ان الاسم ان نفي الضرب في الحال يستلزم نفيه مطلقا والثبوت في الحال اخص من الثبوت المطلق ولا ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم كذا في الشرح العضدي ويمكن تحريره بوجه آخر وهو ان النفي المقابل للاثبات هو النفي من كل وجه وهو لا يناقض الاثبات المطلق كما ان العدم المطلق اذ المعدوم في الخارج موجود في الذهن وهو موجود في الجملة فلا يصدق عليه المعدوم المناقض للموجود وكذا النفي براد تارة به النفي في الجملة فيجامع الثبات

وبرا اخرى المعدوم المقابل للثابت وهو لا يجامع الثابت فقولنا ليس بضارب الآن نفي في الجملة لمعنى الضارب ولا ينافي اجتماعه مع الضارب حقيقة في الشرح العضدي وهذا الجواب على التقدير الاول ان المراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فالقيد قيد للنفي لا للمنفي فان قيل فالملازم النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لو لم يكن كاذب بهما عرفا والجواب انه لو ادعى صدقه على اطلاقه لعرفا وعقلا فلا يسلم تقييد النفي دون المنفي لا يكفي فتعا اقول قد قلنا ان الكاذب ليس باعتبار معنى اسم الفاعل بل باعتبار نسبة الايقاعية فانه ثبتا درمنه الحال في العرف العام وهذا التبادر من التركيب الخبري لا ينافي ان يكون اسم الفاعل حقيقة في الاعم واستدل المشترطون بوجه آخر وهو انه لو لم يكن بقاء المعنى شرطا يصح اطلاق الكافر على المؤمن باعتبار كفر متقدم منه ويكون مؤمنا كافرا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة واجاب المص بقوله والمنع الشرعي من اطلاق الكافر على المؤمن بعده لا يقتضي المنع اللغوي خلاصة الجواب انا لا نم انه لا يصح اطلاق الكافر على الصحابة لغة حقيقة ثم انا نحكم ان الشرع يمنع الاطلاق لحفظ غرض من اسلم كما لا يطلق على ابن الصديق اقول الكافر يطلق شرعا حقيقة على من اسلم او اسلم ثم بطل اسلامه ولهذا لا يطلق على المسلم بعد كفره فلا يلزم اجتماع المؤمن والكافر في الصحابة ويجب الاشتقاق مع قيام المعنى لذاته فان انواع الروائح لم يشتق لها اسماء منها في الحصول اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها مثل انواع الروائح والآلام فلا شك ان ذلك غير حاصل فيها واما التي لها اسماء فهي ~~في الحصول اختلفوا~~ فيها بحثان احدهما انه يجب ان يشتق لها منها اسماء الظاهر من مذهب المتكلمين ان يكون ذلك واجب فان المعتزلة قالت ان الله يخلق كلامه في جسم فالمحل اما لو كان كذلك يجب ان يشتق كذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب فيهما انه اذا لم يشتق لمحله منه اسم فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم فان قلنا بنفي الكلام

واستدلت المعتزلة بقولهم في الموضعين بان القتل والضرب والجرح قائم بالمقتول والمضروب والمجروح ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذن محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله فاجيبوا عنه بان الجرح ليس عبارة عن الامر الحاصل في المجروح بل هو تأثير قدرة القادر وذلك التأثير حكم حاصل للفاعل وكذا القول في القتل واجابت المعتزلة عنه بانه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور بها اذ لو كان التأثير امرا زائدا لكان اما ان يكون قديما وهو محال لان تأثير الشيء في نسبته بينهما فلا يعقل قدمه لعدم عند عدم واحد منهما او محدثا فيفتقر الى تأثير آخر ولزم التسلسل والذي يحكم العقل ان الله تعالى خالق العالم واسم الخالق مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق المخلوق غير قائم بذات الله تعالى والدليل على ان الخلق غير المخلوق انه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل وما يدل على انه ليس شرط المشتق منه قيامه له الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظه ذو لا يقتضي الحلول ولان لفظ الابن والبار والمكي والمدني واحد مشتق من امور يمتنع قيامها به الاشتقاق هذا كلامه ويتوجه على ظاهره انظار الاول الحكم بوجوب شيء على الواضع سيما اذا كان الواضع الله كما هو مذهب جمهور الشارحة لا يلائم مذهبهم الا ان يقال ان المراد ان الصفة القائمة بالمحل اذا كان له اسم يلزم بحسب اللغة صحة اطلاق اسم الفاعل على المحل الا ان ان تأثير امر عدمي فالمتوقف فيه ليس على واجبية حاكمة بتغاير التأثير والاثر فكيف يحمل الخلق الذي هو التأثير على المخلوق والثالث السلوب والاضافات القائمة بكل شيء لشيء غير متناهية فلو وجب اطلاق المشتق للزم الفاظ غير متناهية وهي ان ذلك انما يلزم لو كان الكل انما واذا صدق المشتق منه اسم الفاعل ويستدل على دعوى المعتزلة بالمواد مع انه لا يقال له قابل فتثبت الدعوى بجزئها وفيه ان هذا لا يثبت المطلوب اعلم ان ظاهر كلام المص انه يجب ان يكون محله لا على الاطلاق من عدم لزوم اشتقاق اسم الفاعل من صفات قائمة لا اسماء لها وهو غير مسلم كما لا يخفى ومفهوم المشتق شيء له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء هذا الكلام يعم اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونظائرها بخلاف البحث السابق وتحقيق المقام ان الاسود اما وضع لشيء موصوف بالسواد بان يكون الشيء داخلا في مفهومه او لا يكون كذلك وقد طول العلامة البحث بمعنى هذا المحل فقال السيد المحقق ان نوع خاص شرح

المطالع ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم ان طلق مثلا والا كان العرض العام داخلا في الفصل او معتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورة فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء للغير ضروري فذكر الشيء في المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير اقول لو كان الانسان المأخوذة في المحمول مقيدا بالضحك لا يلزم الانقلاب في الامكان الى الضرورة كما لا يخفى وايضا اذا كان الشيء مذكورا لرجع الضمير في قولهم له الضحك يلزم ان لا يكون في المشتق حمل على الموصوف الذي هو الجنس في قولنا الحيوان ان طلق وايضا يلزم ان يكون اسم الفاعل مركبا من الضمير والمشتق في المشتق فيكون الذات مأخوذ فيه هذا ان اريد بالضمير ضمير له في المعنى المشتق وان اريد الضمير المستتر في المشتق يلزم ان يكون في قائم مثل قولنا قائم ابوه ضمير يرجع الى الشيء وهو باطل لانا نعلم ان قائما يقتضي فاعلا فاذا ذكر ابوه لا يصلح شيئا آخر ولا يمكن رجع ضمير له في قائم الى ابوه فانه يلزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة ثم ان الضرب لا يدل على نسبة تامة جزمية موقوفة على ذكر الفاعل فاذا ذكر فهم فكذا ضارب يشتمل على نسبة غير تامة المفاعل مخصوص فاذا ذكر الفاعل فهم ولا يتصور نسبة ضارب حتى يكون احدهما المأخوذ والآخر المأخوذ الفاعل وهو ظ وهذا يدل على ان الموصوف ليس مأخوذا في المشتق لا خاصا ولا عاما وكذا تخيله له والا يلزم اعتبار العرضي في الفصول وايضا يفهم من كلام السيد المحقق قدس سره ان المبدأ والنسبة ليس عين الموصوف ويلزم من ذلك ان لو قلنا بحمل الابيض ثلث اعتبارات الاول اذا اخذ بشرط شيء فهو التوب واذا اخذ بشرط لا شيء فهو البياض الذي فرد العرض القابل لجوهره واذا اخذ لا بشرط شيء وهو العرض المحمول على الانسان كما ان طبيعة الكلي جنس وماده باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرضي عرض وعرضي باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالنظر اولا والذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او جسم حتى لو لم يكن كذلك لما ظهر لم يعلم ان شيء ابيض جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته فيكون ابيض مباين له عين ذاته اذا البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على المجموع المركب من العرض والمعروض

وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن
بخلاف الجسم فانه اسم له باعتبار اخذ ذلك حمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط شيء وهذا الكلام
يقتضي ان لا يكون مبدأ الاشتقاق جزءا للمشتق بل لا يكون المشتق الا عين المشتق منه بحسب
الذات ويتغايران بالاعتبار ولا يشمل على امر عام ولا غيره واقول اذا قلنا ان البياض عين
الابيض بالذات ومعلوم ان البياض عرض وكيف فاذا اتحد بالانسان الذي هو جوهر يحمل
عليه الجوهر مع ان الجوهر جنس كما ان الكيف كذلك فيلزم ان يكون البياض مندرجا تحت الجوهر والكيف
مع انه لا يجوز ان يكون جنسا في مرتبة واحدة ولا يمكن ان يجاب ههنا بما اجاب به الفاضل
المحقق المذكور عن هذا السؤال حين اورد على الصور الذهنية بانهم قالوا انها كيف وقالوا ان العلم
بجوهر جوهر فيكون كيفا وجوهرا فيلزم تحقق جنسين في مرتبة واحدة اذ المقولات اجناس
عالية حيث قال ان اطلاق الكيف على العلم بالجوهر مجاز وانا قلنا انه لا يصح هذا الجواب لان
البياض كيف حقيقة والذي يخطر بالبال ان البياض كيف حقيقة وجوهر ايضا كالجوهر عرض له
الا ترى ان الحيوان الذي هو الانسان عرض للناطق فيجوز ان يكون بعض الاجناس العالية عرضا بالنسبة
الى البعض الا انه يلزم ان يكون امر موجود في الخارج جوهرا وكيفا وعرضا وهذا خلاف قالوا
حيث صرحوا بان الجوهر ان عرفت بالاية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض بالاية
اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع يكونان متباينين واما اذا عرف العرض بالموجود في
الموضوع فانهما يتصادقان في الموضوع ولا يتصادقان على الموجود الخارجي على شيء من التقديرين
ثم قال بعض الافاضل التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما
يعتبر فيه بالفارسية سپيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا
اذ لو دخل في مفهوم الابيض يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الذي له البياض ويدخل
فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الذي له البياض وكلاهما معلوم الانتفاء فالمعنى المشتق
هو المعنى الذي هو احد وهذا ثم العقل الحكم ببديهة او برهان او بحدس منه لكن الحكم لا يوجد الا بالكون

ناعتا بحقيقة اخرى مقارنا لها غايرها لا بجزء منها وتسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك
ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض او اسود وهذا ان العقل لا يحكم
بالنظر والاول على الخشب ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على وجود الهيولى حكم ان
هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها ولا يمكن
انكار النزاع بعد تصورها في عرضيته كما وقع في الالوان فان كونها عندهم بديهي ووقع ذلك نازع
بعض العلماء في عرضيتها ولو كان حقيقتها مباينة للاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في
ان التلون والحكم بالشيء الذي اخذه ليس جوهرا قائما بذاته اقول يفهم من الكلام المذكور ان معنى
كل المشتقات التي تكون ناعتا لغيرها كان بجزء يكون عرضا وفيه ان الصورة الجوهرية ناعتة بحقيقة
اخرى مقارنة لها تمايز فيها لا بجزء منها وليس بعرض وقد يقال ان مدار صدق المشتق على الشيء
اتحادهما في نفس الامر لا قيام المبدأ كالاسود فانه يجوز ان لا يقوم كالموجود مثلا الفصل الثاني في
المترادف الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد قوله المفردة
لاخراج المركبات فانه لا ترادف فيها ثم انه قد مضى ان اتحاد نوع الوضع معتبر في الترادف فلا بد
من هذا القيد ايضا وقوله على مسمى واحد لاخراج الالفاظ الدالة على المعاني المتغايرة وقوله باعتبار واحد
احتراز عن اللفظين اذا دلا على معنى واحد باعتبار صفتين كالصارم والسيف والمحصول من
الناس من انكره والكلام معه اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة او في الوقوع وهو اما في لغتين كالبر
والعجي في عم اردو وهو ايضا معلوم بالضرورة او في لغة واحدة مثل اسد وليث والخطب في
وهذا ايضا معلوم بالاستقراء والمنكرون قالوا لو وقع المترادف لعرى عن الفائدة واللازم باطل
اما الملازمة فلان الواحد كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الآخر واما انتفاء اللازم فلكثرته وهو
على الحكيم غير جائز اقول هذا الدليل يسري في الجملة على انه تقدير ان الوضع هو اسناد لفظ
كثيرة دالة على ذات مع وضعه للدلالة على مدلول واحد ليس بشيء وايضا قد يطلق لفظ مجازا على معنى
ثم يشتهر ويصير حقيقة من قصد من الواضع وايضا يعظمون شخصا باعتبار وضع الالفاظ كاحمد ومحمد
ابو تراب وابو الحسن وعلي وفوعد في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه بل وقوع المترادفين دليلا

على الجواز غير ملائم مع ان الجواز معلوم بالضرورة ولعل هذا برهان اني في مقابلة الدليل الذي
نقلناه فانه ينفي الجواز وقوله ولا كان ان يتبع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى
لفظا آخر دليل آخر عليه وتلخيصه انه يحتمل من قبيلتين وضع لفظين لمعنى واحد كما يتبع في لغتين فاذا جاز
ذلك الترادف اعلم ان الترادف على ما عرفوه يشتمل مثل هذا واسه وقد مر في كلام المحصل وقوع
المترادفين في اللغتين بالضرورة والباعث عليه من داعي واحد التسهل للتوسع في التعبير لكثرة
الوسائل الى ادا المقصود والقدرة على الفصاحة لو فرضت الفصاحة بالبلاغة يكون الفاء
البدائع واشالها داخلة فيها ويكون ذكر التجانس غير ملائم ويمكن تفسير الفصاحة بخلوص الكلام
من تنافر الكلمات وضعف التأليف والتعقيد مع فصاحة الكلمات التي عبارة في المفرد عن خلوصه
عن تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي فاذا كان عندنا لفظان مثل المدح والثناء
فقلنا كريم متى امدحه امدحه والورى معي يكون كمسار امدحه غير فصيح واذا قلنا كريم متى امدحه
اثنيته والورى معي يكون فصيحا يحصل الفصاحة قيام الوزن احد اللفظين في النظم بان يصلح احدهما
للقافية ولا يصلح الآخر او يصير النثر باحدهما موزونا دون الآخر وكذا السجع فان السجع كلام عرى
منفي كان النثر كلام موزون منفي والقافية في الوزن والسجع يحصل باحد اللفظين المترادفين
دون الآخر والقلب وهو ان يقلب اللفظ بتمامه كما اذا قيل في قلب القلب السابق والتجانس التجنيس هو
تشابه الكلمة في اللفظ مع اختلاف المعنى وقد يغير توافق احد اللفظين في الحروف دون المعنى نحو
رحمه رحمه ولو قال كم لعدم التجانس وغيرها كالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما
دون الآخر وانما يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك او بالحقيقة او المجاز
الشائع في الجملة يحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما وقع التقابل بين بغدادي
وبصري فقال البصري حسام مرهف فقال البغدادي حسام جرم صارم فوقع التقابل بين
الحسام والصارم بوجه وفي الحسام بوجه آخر ولو قال جرم شيكم لم يحصل التقابل ولا شك ان
التعويل الكثير مداره على الالفاظ المترادفة فان لم يوجد او ورد بها الفاظ مركبة من غير قصد الحصول
لم يكون المترادفات فائدة غير ما ذكر ويمكن ان يكون الاسماء المتعددة اذا وضعت لذات امر لم يوجد

الانسان بالفاظ متعددة موجبة للذوق فان كل جديد لذة ويكرر افراده بخلاف التابع بذاته
لما سبق قوم ان من حسن بين يديها الترادف وجه الرد ان احد المترادفين يجوز افراده على الآخر
بخلاف التابع الذي ذكروا قول من قال ان الترادف بين التابع والمتبوع يمنع جواز الافراد كيف لا
معنى الترادف لا يقتضي ذلك فدعوى جواز افراد احد المترادفين قريب من المصادرة وتفصيل الكلام
ان بين اما موضوع لمعنى حسن او لا والاول اما في فاذا كان موضوعا يصدق عليه تعريف المترادف
كاحسن او يظهر فائدة اخرى للترادف وهو التبعية كما هو مقتضى الطبع كما في افراد بين الذكر لا يدل
على معنى وهذا على تبيين تام كان افراد مسكنك وهذا الجزم بعض قواعد العربية والمؤكد يفيد
التقوية لا اصل المعنى وهذا دليل آخر على ان المؤكد ليس مرادفا وان حسان قال الترادف حسن
وبين باطل لان التأكيد لا يفيد اصل المعنى كما يفيده المؤكد فلا يكون التأكيد مرادفا للمؤكد اقول في
بحث لان التأكيد في بعض الصور يكون للتأكيد اصل المعنى نحو زيد زيد فلو صح هذا لزم
يلزم ان لا يكون المعنى واحدا مع انه خلاف الواقع وان خصص المؤكد بمثل التابع المذكور
فالمنع ظاهر والدليل يقرب من المصادرة والحديد يدل على علل الشيء المغايرة له زعم قوم ان
والمحدود مترادفان ولذا قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وسيستقيم الحديد يدل
على ان المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال المص ان الحديد يدل على العلل
اي اجزاء المحدود التي هي مقدمة على هيئة المحدود فلا يكون عين المحدود وقال المص لان
العلة مغايرة للمعلول البتة واقول كل واحد من افراد الحد وان كانت مغايرة للمحدود الا ان
الكلام في مجموع الكلام العام من الحد اذ هو عين المحدود وانما التغاير باعتبار التفصيل والاجمال
وهما ليسا داخلين في مفهوم اللفظ ويمكن ان يقال ان كل من المترادفين مقام صاحبه الحصر يجب وقوع
كل واحد من المترادفين مكان الآخر لانه بمعناه ولا يجري في التركيب اي لا مانع من جريانه
في الشرح العضدي قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل من المترادفين مكان الآخر والاصح جريانها
اذ لو امتنعت لكان مانع ضرورة واللازم منتف لانه اما جهة المعنى او التركيب والثاني باطل
اذ جهة المعنى فلانه واحد فيهما واما جهة التركيب فانه لا يجري في التركيب اذا صح واذا فالمقتضي

معلوم من اللغة قطعا اقول دعوى وجوب استعمال احد المترادفين بدل الآخر كما هو المشهور غلط
فان الاصل الاستعمال غير واجب ولهذا يجوز الوضع من غير حقيقة ومجاز ولعل الشارح المحقق تنبه لهذا
حيث عبر بعبارة المحقق لا قوله وجوب صحة وقوع كل من المترادفين فاضاف الصحة الى الوقوع وهذا
ايضا غير صحيح لان المعرف مرادف للعلم باحد اطلاقاته ويستعمل العلم في الواجب ولا يجوز استعمال المعرف فيه
امثال ذلك كثيرة والاحسن في هذا المقام ما قال المصنف دعوى امكان استعمال احد المترادفين مقام
الآخر الا ان يقال المراد بالصحة الامكان لان التركيب من عوارض المعاني اي المتضمن للتركيب ضم الكلمات
مع بعض يوجد في الالفاظ فالنظر في التركيب الى المعاني واذ صح انضمام المعاني بعضها مع بعض فهم الالفاظ
كذلك بلا شبهة فاذا قلنا زيد انسان يصح ان يقال زيد بشر واقول فيه بحث فان التعريف اللفظي
في مثل قولنا العنصر اسد لا يجوز ان يقال ويقال الاسد غضنفر والا يبطل التعريف اللفظي قلنا
لا نسلم انه شرط فظهر بطلان الدليل المذكور لان مجرد صحة التركيب لا يكفي اذ اللفظ قد يكون انسانا
اذا قلنا الا ان يقال لا ندعي استعمال احد المترادفين مقام صاحبه كليا بل يكفي جوازه في الجملة وهو
حاصل تامل وبذلك يندفع ما قال كيف يصح استعمال احد المترادفين مقام صاحبه يصح حداي البشر كثير الاطراح
لانه وان لم يجز استعماله بكثير الاجزاء ويجوز في غيره الفصل الثاني في الاشتراك وفيه خمس مباحث
الاول في تعريفه وبعض احكامه المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين اي لمفهومين فاز اوضعا
والمراد بالوضع ههنا تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه لكن قول المصنف فيما بعد يقتضي ان لا يكون المراد
بالوضع ذلك والا لم يخرج المجاز عن الوضع لا الاول الا ان يخصص المجاز بالمجاز الخاص كما سيجيء
ويمكن ان يكون المراد بقوله اولا ان لا يحتمل من المعرف لمخرج نحو مثل الصلوة المنقول شرعا
موضوع لحقيقتين لغة وشرعا وهو في حالة واحد يطلق عليهما لكن يختلف حالها باعتبار الحالين
فاذا اطلقه الشرع على الاركان المخصوصة يكون حقيقة فيها واذا اطلقه اللغة على الدعاء يكون حقيقة
فيه فيصدق عليها انها موضوعة لحقيقتين وان كان القياس الى طائفة ولما لم يكن بالقياس
الى كل واحد مشتركا بل هو معنى حقيقي بالنسبة الى احدهما مجازي بالنسبة الى الاخرى اخرجها عن
المشترك من حيث هما اي المفهومان كذلك اي كذلك بالوضع الاول وفائدة ان القيد دفع

بتقرير

لما عسى ان يتوهم انه يلزم ان يكون اللفظ الموضوع للكل والجزء باعتبار استعماله في الكل وفهم الجزء في ضمنه
مشتركا فانه وان صدق عليه انه موضوع لحقيقتين لكن بهذه الدلالة ليست من حيث انه موضوع
لهما فخرج المرادف بتعدد الحقيقة لان المعنى واحد في المترادفين وفيه بحث لان وحدة اللفظ معتبرة
في الاشتراك بخلاف الترادف فلا يرد قيل في تعريف الاشتراك بعد ذكر اللفظ والعجب ان هذا
التعريف لصاحب المحصول وهو قال في تعريف اللفظ المشترك اي اللفظة الموضوعة لمعنيين
قوله لحقيقتين لا فائدة في المرادف ويمكن ان يقال انه يصدق على كل واحد من اللفظين المترادفين انه اللفظة
الموضوعة فاخرج بقوله لحقيقتين لكن لا يبقى للاحتراز عن الترادف معنى اذ يخرج كل لفظ موضوع غير الموضوع لحقيقتين
وخرج بالوضع الاول المجاز كما اشرنا اليه ومن حيث كذلك خرج به المتواطئ المتداول للمعنيين من حيث
الاختلاف والمراد بالمتواطئ المقابل للمشترك لفظا وهو بهذا المعنى يعم المتواطئ والمشكك واراد بقوله
من حيث الاختلاف ان اللفظ يطلق على المعنى المختلفين باعتبار اتحاد المعنى وانت تعلم ان اللفظ
الواحد ليس موضوعا لمعنى في الصورة المذكورة والاولى ما قلنا في فائدة هذا القيد واعلم ان المصنف في
المرادف بانهم من التقسيم وعرف المشترك وبالغ في بيان قيوده لان البحث عن المشترك اهم لاجل المراد
اقرب الى التقسيم الذي مضى ثم ان التعريف يصدق على الافعال والحروف والضمائر واسماء الاشارة
ونظائرها واحد اشكال عدم اشتراك الفاظها في معانيها فلا بد من اعتبار تعدد الوضع ووجوده
دال على جوازه اي يخلق اللفظ المشترك في اللفظ يدل على جواز وقوع المشترك والجواب
ثبت الاول ان المشترك ممتنع الوجود اشد انه يمكن الوجود الثاني انه واجب الوجود اما الاول فلان
بالوجوب استدلوا بان الالفاظ غير متناهية وللالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية فهم بعضها
بعض مرات متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك وانا قلنا ان المعاني غير متناهية
لان مراتب العدد غير متناهية قال صاحب المحصول والجواب بعد تسليم المقدمتين ان يقول الامور التي يتقطع
المسمون بتسمية متناهية فانهم لا يشرعون في ان يجعلوا كل واحد من الامور التي لا نهاية لها وذلك مما لا يخطر
ببالهم فكيف يتعمدون تسميتها بل يتعمدون الا بتسمية امور متناهية ويمكن ان يكون لكل واحد منها
اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية اذا دل على معان متناهية لم يخرج الالفاظ والا

في اللغة

على معان غير متناهية لان المتناهي اذا ضوعف مرات متناهية كان كل متناهيا وان دل كل واحد
منها او بعضها على معان غير متناهية فالقول به مكابرة اقول لا ريب ان الضمائر واسماء الاشارة
موضوعة لغير المتناهي وانكار ذلك مكابرة نعم وذلك مما لا يخطر بالبال غلط وكذا ما عدا مكابرة
نعم لا يلزم من وضع الالفاظ لغير المتناهية الاشتراك او يجوز ان يكون من قبيل الاسماء والاشارة
وايضا المعنى المشترك الافراد ويمكن وضع بعض المركبات ايضا وقوله لتسليم المقدمتين اشارة الى
منع ان المركب من المتناهي متناه والى ان التوزيع لا يستلزم الاشتراك وفي الشرح المصنف ان
هذا الدليل دليل لوقوع الاشتراك لا للوجوب مع ان الدعوى ذلك ويمكن ان يجر الدليل لوجه لفيد
الوجوب بان المعاني الضرورية كمعاني الافعال والحروف غير متناهية بحسب وضع اللفظ ولا يصور
اداء الواجب الا بالاشتراك فيجب الاشتراك لكن من نظر انها ايه ولما القايلون باستناد الاشتراك
قالوا الى طبه باللفظ لا يفيد فهم المقصد على سبيل التمام وما يكون كذلك سبب المفاسد وما هو كذلك
ان لا يكون اقول اذا كان الواضع هو الله على مذهب الاشاعرة لا يصح قولهم وجب ان لا يكون لا
لا يجب على الله شيء عند الجميع واذا كان الواضع الخلق ووضع لفظ المعنى وهم ايضا هذا الوضع قبيله
اخرى فوضعوا المعنى آخر يصح الدليل المذكور ثم اذا كان من الواضع واحد يمكن ان يقال لا يصور
الخلل المذكور اذا اسس الوضع الاول ولا يطلق بالمجاز ثم صار مشهورا بغير اختياره ثم قوله ويمكن
كذلك يكون سببا للمفاسد ثم وكذا قوله وجب ان لا يكون اعلم انه اذا ثبت الوجوب والامتناع لا يمكن
لكن المصنف اثبت الدعوى بوقوع المشترك اقول فيه بحث لان الوجود يجامع الوجوب ايضا فلا يثبت
لا يمكن المقابل للوجوب والامتناع ثم ثبت الامكان العام الشامل للواجب والممكن الخاص واذا
بطل الوجوب والامتناع يمكن الاستدلال بوقوعه على الجواز لمنافاة الوقوع والامتناع وحمل
الجواز على الامكان العام غير ملائم لان النزاع انما وقع في الامكان الخاص قال صاحب المحصول
بان الامكان من وجهين الاول ان الموضوع تابع لغرض المتكلم وقد يكون غرض انسان ان يعرف
غيره بالاجمال بحيث لو عين المراد يلزم هلاك ما وايضا قد لا يكون المتكلم وانما يصح الغنى المعين
ان يكون اشتباه احدهما في يطلق اللفظ المشترك لملائكة ولا يظهر جهله فاذا لا يصح

صحيح لو كان موادي هذا الاشكال ما ذكره المصنف من قوله ولا يمكن وقوعه من العلم لعل هذا دليل آخر
على جواز المشترك وتسرا اي منه المصادرة لانه اثبات امكان الاشتراك بامكان وقوع المشترك من
القبيلين من قبيله الواحدة اي يختاران الواضع شخص واحد لكن الغرض اجمال المقصد كما قلنا
ويمكن الفائدة الاجمالية موجودة وان تفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس فانها لا تفيد التفصيل
مع انها واقعة واصحاب الساه بالاخلال بالفهم على تقديره اي على تقدير تسليم ضعيف انا قال على تقدير
لان الرمي قوله نعم والليل اذا عسعس صحيح يوصل على الاصل وادبر ولا اخلال بالفهم وانما يضعف
الاحتجاج لانا لو سلمنا الاخلال بوضع المشترك يمكن ان يدفع الخلل بضم القرينة والى هذا اشار بقوله
لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة في بعض الصور وهو يكفي في سبب الوضع
كما اشرنا اليه الا ان هذا الكلام غير مناسب لان قوله على تقديره اشارة اليه فانه مع تقدير التسليم كما
لا يخفى الثاني في اقسام المشترك منها اللفظ قد يتباينان بان لا يكون بينهما تعلق كالطهر والحيض و
السواد والبياض فلفظ الطهر والحيض متباينان وقد يتوافقان وهو باحد الوجهين اما ان يكون
احدهما جزءا ويكون احدهما وصفا للآخر فلا بد وان يحصل لا يكون بينهما احد التعلقين داخلا في المسألة
او بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالمكن المشترك بين الحكم العام وهو ما سلب عنه ضرورة احد
الطرفين وبين الحكم الخاص وهو ما سلب عنه ضرورة الطرفين والحكم الاول اي العام جزء من الثاني
اي الخاص وفيه البحث اذ ما سلب عنه ضرورة الطرفين وان استلزم سلب ضرورة احد الطرفين لكن
ليس مركبا منه بل المثال المطابق لفظ هذا اذا اشتهر الا بالبيت الا باجتماعه ايضا احدهما صفة للآخر
كالسواد والسمرة اي اذا سمر شخص اسود اللون بالاسود ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القدر
حيث انه اعتبر لونه ونسب احدهما الى الآخر كان مقولا عليهما بالتواطؤ والمراد بالمتواطئ ما يقابل
الاشتراك اللفظي لا يشترك ان قصد اللون اي عين لونه وان اعتبر اسمه كان الاسود مقولا عليه وعلى القدر
بالاشتراك ولهذا اشار المصنف بقوله وبالاشتراك ان قصد اللفظ الاسمي بان يراد بالاسود شخص
المعين ويطلق الاسود بالمعنى الاعم على القدر فيكون الشخص اسود بالمعنى العلمي والقدر اسود بالمعنى الكلي

فيكون مشتركا لفظيا ومع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفايدة مشترطة في الوضع بحيث
اذا اطلق اشعر منه المعنى والا لكان عبثا ومثل هذا اي المشترك بين الشيء وعدمه لا يتحقق فيه هذا الشرط
اي الاستفادة لانه لا يفيد الا ان التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد قال صاحب المحصول
وتحقيقه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون دالا على المعنى افاد
شيئا والا لكان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهذا
معلوم لكل واحد اقول فيه بحث اما اولا فلان بعض الالفاظ موضوع لوجود الشيء وعدمه كبعض الفعل ايضا
يلزم العبث اذا لم يطلق مع القرينة وايضا التردد بين الظهر والحيض كالتردد بين النفي والاثبات وهو
لجواز دقوعه من واضعين رد المص كلام المحصول فانه انما يتم اذا كان الوضع من شخص واحد والعجب من
صاحب المحصول انه قال بعد قوله دقيقة السبب الاكثري في الاشتراك ان يسمى كل اللفظ على القبيلين
لمسمى آخر ثم يشتهر الوصفان فيحصل الاشتراك والا فلا هو لان بعضه لعسى يكون المكلم عكس الحال
هذا عبارة المحصول فاذا جوزان يكون الاشتراك من قبل او للاجمال فكيف يمنع وضع اللفظ للوجود والعدم
ثم اقول ثم من قوله السبب الاكثري ان الواضع هو المخلوق لا الخالق البحث الثالث اعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في معانيه اي معه فان زاد الا على سبيل المجاز قال في المحصول لنا
في الدليل لا يخرج مقدمة وهي انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى على البدل ان يكون موضوعا
لها على جميع وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد ولا يلزم ان
يكون المجموع مساويا لكل واحد في جميع الاحكام فلا يلزم من كون كل واحد مسمى باسم كون المجموع
مسمى فاذا ثبت هذا فالدليل على ما قلنا من قول المص لانه ان كان موضوعا للمجموع كل هو موضوع
للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض لان المجموع احد معانيه الثلاثة مثل هذا فان
موضوع لزيد وعمرو والمجموع المركب منهما فاذا قلنا هذا هو زيد المركب من زيد وعمرو يكون مستعملا
في بعض معانيه واذا اشترط الثلث وهو المجموع والاحاد كان استعمالا في الكل المص لو قوله وان اريد
وان اريد به المجموع والآحاد لزم التناقض لان افادة المجموع معناه الاستفادة لا يحصل الا بها

وافادة الآحاد معناها فانه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين
واشار المص الى ما قلنا بقوله لان ارادة الآحاد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضي
عدم الاكتفاء والاية اقول لا ريب في جوازه وهذه الثالث وهو المركب من زيد وعمرو وكل
واحد فرد كذلك اكثر البداهة وهذا الدليل منظوفه لان مقدمته ممنوعتان وان لم يكن موضوعا
لكن كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة خلاصة كلام المص ان لفظ المشترك اذا استعمل في
جميع معانيه يلزم احد المحذورات فان اريد كل واحد والمجموعي يلزم اجتماع النقيضين وان اريد
المجموعي فقط فيقال ان كان اللفظ موضوعا فهو استعمال في البعض وان لم يلزم ان يكون مجازا والقرينة
التجرد عن القرينة والجواب ان قصد كل واحد يستتبع الكل المجموعي ولو سلم انه المجاز فالقرينة المعتبرة في
المجاز اعم من قصد كل واحد المستلزم قصد الكل ومن قال بعدم التجرد عن القرينة اراد القرينة الدالة
قصد احدها والقاضي ذهب الى ذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار وان قلنا بجوازه وحمل اللفظ
عليه عند التجرد اعلم ان المستفاد من كلام المحصول ان النزاع في جواز استعمال المشترك في المعاني مطلقا وعدم
جوازه مطلقا والمستفاد من كلام المحصول ان النزاع في استعمال المشترك عند التجرد عن القرينة وعدم
الاستعمال مطلقا وبعض الشارحين للمختصر قال اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك
جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشيخ والسيد المرتضى وابو علي
الجبائي ووجب بعض مولاء الحمل عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والقاضي وحمل المشترك
بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى افراده ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله والبو الحسن البصري صاحب
المحصول وهو اختيار المص طالب اخره اقول على هذا التقرير لا يكون النزاع بين الفريقين لان الدليل
المذكور اقتضى امتناع ارادة المجموع وكل واحد فلا يكون داخلا في موضوع البحث واصل جعل
المشترك مطلقا بان يحمل على ما شمل الكلي الصادق على كل معنى فهو ليس اطلاق المشترك على المعاني كما
انما هو تعميم المشترك بان يراد كل واحد وضع اللفظ لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما وجه الاستدلال ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والصلوة
واريد به الرحمة والاستغفار جميعا واقول فيه بحث فان النزاع في ارادة جميع معاني المشترك وهنا لم يرد

معناه وايضا في القاموس ان الصلوة يطلق على خمس اشياء منها فعني يصلون يثنون ثناء حسنا
تغليبا وايضا الصلوة منقول شرعي ليس من قبيل اللفظ المشترك واطلاقه على المعنى اللغوي مجاز فاذا
جوزنا ذلك فابواب المجاز مفتوحة فلا يلزم للاول ان يدخل من باب واحد بل له الابواب المتفرقة ويمكن ان
يقال ان المص ذهب الى ان مثل الصلوة اذا اطلقت لا مجازا على المعنى الذي يعرفها ثم اشتهر وصار
حقيقة بالشهرة لا بالوضع ح لا يكون الصلوة في مخاطبة الشرع مشتركا بين الرحمة والاستغفار والدعاء فيصح
الا انه يتوجه انه ليس مطلقا على جميع معانيه كما هو المدعى وبهذا يظهر ان ما اشتهر ان الصلوة بحسب تخاطب
الشرع حقيقة في القرآن والحديث مجاز باعتبار اللغة لا يتصور في اول الامر لغو يصح بعد الشهرة كما في اما
لكن يبقى ان الصلوة اذا صارت حقيقة شرعية لا يلزم ان يكون المعنى الاول مجازا ان يكون حقيقة المرجحة
في الحكم الجازم ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب السجود موضوع للخضوع ووضع الجبهة على الارض والمعنى ان كل
من لفظ السجود لان الخضوع والانقياد من السجود هو العقول واما وضع الجبهة على الارض فلا وكذا ذكر انه كثيرا
من الناس علم ان المراد منهم وضع الجبهة اذ الخضوع عام فالخضوع الكثير من الناس هو السجود بمعنى وضع الجبهة
واقول فيه بحث فان السجود له معان كثيرة غير الخضوع ووضع الجبهة ولم يذكر وضع الجبهة في المعاني اللغوية
في القاموس قال سجد خضع وانتصب قال عين ساجدة فاترة نظر ساجدة اما لها حياء وقوله تعالى
وادخلوا الباب سجدا ركعا فعلى هذا لا يكون استعمال المشترك في معانيه كما هو المبحث لان السجود في موضع
الجبهة عرف الشرع ولمعنى الخضوع في اللغة فلان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخر ترجيح من غير افادة
هذا دليل آخر على وجوب حمل المشترك على معانيه تفصيله ان المشترك اذا وقع في الاستعمال ما قرينة يحمل
على الجميع والا يلزم الترجيح من غير مرجح ان حمل على البعض وان لم يحمل على شيء يكون اخراجا للفظ عن الفايدة اقول
الحق ان مثل هذا لا يقع في الاستعمال فلا يتم الاستدلال به الا بعد تحقق اللفظ المستعمل كذلك وجواب
ان الخبر محذوف في الاول اي في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون اي ان الله يصلي والملائكة
يصلون والسجود المراد الخضوع هذا جواب عن الاستدلال الثاني وحاصله ان المراد الخضوع المطلق
وهو في الشجر والانسان وكل شيء والملائق في الجواب التعرض ان يخصص كثير من الناس لا ينبغي

ان يراد بالسجود وضع الجبهة لان تخصيص كثير من الناس لزيادة خضوعهم اولان يقابل به قوله وكثير
حق عليه العذاب ليظهر كونهم ادنى من الدواب والنبات والجماد فالفايدة موجودة وهي الدلالة
على احدهما لا بعينه هذا جواب عن الاستدلال الثالث تحريره اما لكم ارادة الشق الثاني وهو
ان المراد احدهما لا بعينه فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ولا اخلاء اللفظ عن الافادة ان قلت هذا
حمل على البعض قلت كما هذا الشق ويمنع الترجيح من غير مرجح واقول هذا الكلام غير تام فان المستعمل
ان استعمل اللفظ في احد معنييه لا على التعيين فهو مجاز وان استعمل في كل المعاني فهو مراد المختصر قال
صاحب المحصول الجواب عن الوجوه باسرها وهي الوجهان الاولان مع الوجه الثالث بقوله
والمطلقات يتربصن فهن ثلثة قروء لان المراد بالقرء الحيض والطهر والوجه الرابع قوله تعالى
الويل لك اعاء وجبر لعلمه بعد الكلام الاربعين ما ذكره لو صح لدل على ان هذه الالفاظ كما هي موضوعة
للآحاد كذلك موضوعة للجميع والا لكان اسم قد استعمل اللفظ في غير مفهومه وهو غير جايز وعلى هذا
التقدير يكون استعماله لافادة الجميع استعمالا في احد مفهوماته لا في افادة الكل اقول قد مر الجواب
عن بعض ذلك وايضا المجاز اولى من الاشتراك كما تقرر عندهم قال صاحب المحصول فان قلت بعض الكبرى
استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع مفهوماته جوز ذلك في لفظ الجمع اما في جانب الاثبات فكقوله
للمرأة اعتدي الاقراء واما في جانب النفي فكذلك وهو احتمال لا انما منعناه في جانب الاثبات لما
قلنا ان الواضع ما وضع لها جميعا واما في جانب النفي فلم يوجد دليل اقول هذا كلام محيط فان المفرد
الذي اعتبرنا في موضع البحث في مقابلة المركب والجمع داخل في المفرد فمن انكر استعمال المشترك
في كلا معنييه في المفرد كيف يقول ذلك في الجمع وايضا لا ريب ان النفي يحتاج الى الاثبات فاذا
كان اللفظ موضوعا لشيء في المثبت يكون هو الماخوذ في التعريف وهذا محال لا يرد في الفرع
الثاني اما لو جوزنا ان يقال باللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك نقل عن ابن سريج
والقاضي ابي بكر انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على معانيه
وفيه نظر لانه لم يكن موضوعا للجميع فلا يجوز استعماله وان كان موضوعا له فهو ايضا لكل واحد من
الافراد فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادة المجموع دون

كل واحد من الفردين رجحا لاحد المجازين على الآخر اقول مراد الشافعي والقاضي من ارادة جميع معانيه
ارادة كل واحد من المفهومات مثلا اذا فرضنا اطلاق العين بلا قرينة فيراد بالعين الباصرة والذهب
والركبة بحيث لو حكمنا بكون على كل واحد ويستلزم قصد المجموع ايضا بناء على ما ذكرنا ان قصد كل واحد
يستلزم مجموع القصدين اللذين هما قصد المجموع وليس المجموع مقصودا اولا بالذات البحث الرابع
انه اي الاشتراك على خلاف الاصل اي خلاف الراجح لان الاشتراك دعوى زائدة والراجح عدمه قال
صاحب المحصول في متن الاصل ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن
عدم الاشتراك والمراد بالذات اي المنظور بالنظر الاول من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في
ضمير المتكلم كما شارع بينهم ان الدلالة الوضعية للافادة والاستفادة ويمكن ان يناقش ان الوضع
يمكن ان يقع لذاته اي لمحض الذكر ولا يكون المتم الافادة والاستفادة الا ان يقال المراد بقوله انما هو
الغالب وهذه تبعية امور اخر مراده بالغرض كالاجمال ونظائره التي مرت الاشارة اليها واما تحصيل
به الغاية الذاتية اي المنظور اولا في وضع الالفاظ عند اتحاد الوضع فانه اذا لم يكن وضع اخر اصلا
يكون بريا عن احتمال آخر وهذا يدل على عدم اولوية المجاز مرجوحية فانه على تقدير تعدده يكون السامع
هذا اللفظ واحدة فلا يتخصص احدها بالفهم فيفتقر الى الغاية اقول هذا الدليل منتقض بالتعاريض والاشارة
فانها يطلق على الامور المختلفة مع ان هذا الاطلاق لا يوجب الاشتباه وكذا الموصولات ولان
الاشتراك وعدمه لوتا وبالجب انتفاء السامع بمعنى انه كما هو اللفظ معنى يجوز معنيين بالاعتبارات
في نظره فلو سمع لفظا لما حصل سبق الى الوضع فيه دون غيره وكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول
بتوجه لفظ هذا على هذا وايضا العلم بالوضع مرجح لفهم المتم مراقامه الدليل الظهار الحجة جانب
الاشتراك وهذا الدليل يفيد دعوى الاقوى لوضح وكيف لا ولو فرضنا اطلاق لفظ ولا نعلم ان الراجح
هو الاشتراك فهم معناه الا ان يقرر الدليل بوجه آخر بان يقال اما ان يكون اشتراك او لا وهو يتلزم
عدم الفهم على الاول وان كان بريا كما قال المص فاذا اعتقد شخص هذا وسمع لفظا لا يدري لا يفهم منه
شيئا مع انه ليس كذلك ولجواز ان يقال ان العلم بالوضع مرجح ويمكن ان يستدل على عدم المساواة بانه يستلزم
ان لا يعمل برواية اذا لم يكن قرينة معينة للمراد الثبوت الخاص في وقوعه اي المشترك في القرآن اقول وقوع

الفعل المستقل في القرآن لا ريب فيه وكذا بعض الحروف المشتركة كالواو والفهم والعطف والجر والجارة
ونظائرها وايضا الماضي الذي دخل عليه حرف الاستفهام يكون حقيقة في الانشاء فيكون مشتركا بين
الانشاء والاخبار وظهر وقوع المشترك في القرآن ويدل عليه اي على وقوع المشترك في القرآن
ان القرء وضع للطهر والحيض معا لاعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر والقرء وعسعس
واتفاق القرآن احتج المانع بان تجرده عن القرينة ناقض الغرض ومما تعتبر مع القرينة يستلزم التطويل
بلا فائدة اقول لو صح هذا الدليل يلزم بطلان المجاز ايضا وايضا لو صح يدل عدم وقوع الاشتراك في
القرآن ولا فائدة في غيره اذا كان الواضع هو الله واما اذا كان غيره فممكن ان يقال التطويل بلا
فائدة مقصورة فيه وايضا يدفع هذا بوقوع الالفاظ المشتركة كما قرنا بالريب وشبهه والجواب المنع
من المقدمتين اما الاولى ان التجرد عن القرينة ناقض الغرض كما اذا كان المتم الاجمال ولا نم ان مجرد استعمال
المشترك مع القرينة يستلزم التطويل من غير فائدة فان قولنا عين جارية المجرد الاتي منه عدم وجود
العين مع انه قرينة فان الغرض يحصل مع القرينة اذا كان المتم بالقرينة كما قولنا او نقول في
معنى الكلام الغرض يحصل مع القرينة وبدونها فلا يحتاج الى القرينة اذا كان المتم البيان بعد
الاجمال وهذا متعلق بالمقدمة الاولى من المقدمتين والذي يتعلق بمنع المقدمة الثانية قوله والفائدة
في القرينة توسيع العبارة وقد مر ان الوجه اخص من ان القرآن قد يكون الاحتياج اليه في اداء المتم
ومع ذلك يكون قرينة والمص كلامه يميل في هذا المقام الى التوقف في ان المشترك واقع ام لا وبطلان
دليل المثبتين بقوله ولقائل ان يقول يجوز ان ادعى اشتراكه كعسعس وضعه لمقدمتين مشتركتين من الاقبال
والادبار او لاحدهما وكورة في الآخر بان يكون موضوعا للاقبال ومستعملا في الادبار مجازا ثم
حتى كونه مجازا لكثرة الاستعمال وفيه ان المجاز المشهور يعني الحقيقة وايضا دعوى وقوع الاشتراك
ان جعلنا من القطعيات فالدليل اثبات وان جعلنا من الظنيات كما هو الظاهر فلنا ان هذا
الاحتمال الذي اورده المص قدس سره لا يقدح في المتم الصلاح بع في الحقيقة والمجاز
وفيه ان في النص المذكور بحث منع الاول الحقيقة لغوية منقولة وهو ان ثبت لا يعارض
الباطل قال في المحصول الحق في اللغة هو ان ثبت لا يذكر في مقابلة الباطل فاذا كان الباطل هو العدم

القرينة له

وجب ان يكون الحق يطلق على ضد الباطل والامر المقتضي والجزم والواجب واللائق مع قول الحقيقة
امر مقتضى او لائق او كمنزلة الواجب او الواجب بمعنى اللازم بخلاف المعنى المجازي فان كانت الحقيقة
فهي الثانية في معناه الحقيقي ومحله الاصلي لان فعيلا بمعنى فاعل مذكر ويلتزم سواء اجري على
موصوف نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة ونحو ظريف وظريفة والا اي وان لم يجر لفظا على الموصوف
فهو المثبت في يكون من حققت الشيء اذا اثبته اي المثبت في معناه الاصلي وان كان من باب الافعال فكذا
ينتهي الى الحق وجعل التاء للتأنيث يحتاج الى تكلف بان يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل المؤنث
غير مجراه على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول انما يستوي فيه الذكر والمؤنث اذا اجري على موصوف واما
اذا لم يجر على موصوفه فان تأنيث واجب دفعا للالتباس نحو مررت بقتيل بني فلان وقتيلة
بني فلان هذا توجيه كلام المص موافقا لكلام صاحب المفتاح فانه صرح بان التاء في الحقيقة للتأنيث
واذا جعلت التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كالاكيلة والنطيحة والذبيحة يكون في الحقيقة بمعنى الفاعل
والمنقول كذلك والمجاز مفعل الجواز يقال جاز المكان يجوزه جوازا اذا قطعه فنقل الى الكلمة الجائزة
الى المقصودة من معناها الاصلي مكانه جاز مكانه الحقيقي كذا قاله الشيخ عبد القاهر الجرجاني في اسرار البلاغة
وقال بعضهم ان المجاز ماخوذ من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا الى حاجتي على ان يستعمل
جاز المكان سلكه على فسر الجوهري فكان المجاز طريق الى تصور معناه ويفهم من الحصول انه يجوز ان
يكون مشتقا من الجواز بمعنى الامكان ويفهم من شرح العلامة للمختصر انه حقيقة قال المجاز مفعل الجواز
على معنى العبور مكان وانه مختص بالاسم كاستعمال اللفظ مجاز للتشبيه ولان بناء الفعل للمصدر اي الموضع
فاستعماله في اللفظ مجاز للتشبيه ولان بناء الفعل للمصدر المنتقل مجاز واما بمعنى الامكان فح
يكون اللفظ حقيقة لان الجواز بهذا المعنى كما يكون حصول الاجسام يكون حصول في الاعراض فاللفظ
يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لجواز استعماله في غير معناه الاصلي وكون الجواز بهذا المعنى
مجازا من معنى العبور لان المجاز يصير مترددا بين الوجود والعدم كانه ينتقل من احدهما الى الآخر
لا يوجب كون المجاز المشتق منه مجازا على صريح الكتب المشهورة يظهر بالتامل اسمى كلام وفيه انه
اسم المكان وانه لا يكون حقيقة باعتبار قيام المبدأ للموصوف والاصح ان المضارب الضرب

فيما يدب على الارض مجاز عرفي ووجود الاولين ظاهرة لنشئه فان هنا الفاظا وضعت لمعان
واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة اللغوية وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلح وبحث اذا
طلعت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين وهو المسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه
على جهة قيامه به والقياس عند الفقهاء وهو الحكم على الفرع بالحكم جزئي آخر لاشتراكهما في العلة
ثم العرف قد يكون عاما كالدابة فانه لا يتعين ناقلة وخاصا كالفاعل فانه يتعين ناقلا وهو
الفحوى البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني به اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي
لمعنى آخر بحيث اذا اطلقه الشارع فهم من تكلم اي السامع الذي يكون التخاطب معه وتكلم
مع المتكلم على اصطلاح الشرع ويكون من اهل اصطلاح الشرع المعنى المنقول اليه محل النزاع الالفاظ
المتداولة شرعا وقد استعملت من غير معانيها اللغوية على ذلك بوضع الشارع لها بالمناسبة
فيكون منقولات اولا لمناسبة فيكون موضوعات للمعاني على سبيل التجوز حيث ان الشارع كالمتجوز
واستعمالها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع نص عنها فيكون مجازات
لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية كثرة دورانها على السنة اهل الشرع بحيث صار اهل الشرع
التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية حتى اذا وجدنا في كلام الشرع
مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى انها تحمل يعني انها ان قلنا انها مجازات
او موضوعات مبتداة فحملنا على الشرعي فان الشارع تكلم باصطلاحه وان قلنا انها
مجازات يحمل على المعنى اللغوي لان شان المجاز ذلك واما في استعمال اهل الشرع فيحمل على
الشرعي بلا خلاف كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة
وكالزكوة الموضوعة للنمو في الشرع للقدر المخرج من المال وهي الموضوع في اللغة للقصد ونقلها
الشارع الى المناسك المؤديات في المشاعر ومعالم الحج التي يدب الله اليها وامر بقيامها
وقد طال التشاجر والتنازع بين الاصوليين في اثباتها كما ذهب اليه المعتزلة فانهم انبتوا الحقائق
الشرعية الشاملة فيما نقل من اللغة الى الشرع واثبتوا ما وضع الشارع من غير نقل من اللغة
ويسمى المعتزلة هذا القسم بالدينية وعرفوها بما لم يعلم اهل اللغة لفظا او لا يعلم معناه او لا يعلم علاقتها

شرعية
حقيقة

ونفوا ان الاسماء المتعلقة بغير الجوارح كالايمان والكفر والمؤمن والكافر من الدينية دون المتعلقة
بالجوارح كالصلوة والمصلي اقول جمهور المفسرين من الاشاعرة وغيرهم ذهبوا الى ثبوت
السور مثل الم كهيعص حمعسق ونظائرها موضوعات للسور ولا تشتبه على احد انها لم يكن
مستعملة في معنى قبل استعمالها في السور فثبت الحقيقة الشرعية ونفيها اي نفي المنقولات الشرعية
كما ذهب اليه القاضي وقال لانه استعمل تلك الالفاظ في المعاني الشرعية ثم صارت بالغلبة حقيقة
شرعية والحق ان المذهب اثنان وهو ان الوضع كان فيها مصاحبا عن القرينة في اول الحال
او كان في الاول لقرينة ثم صارت بالغلبة حقيقة شرعية اقول مثل هذا الاحتمال قائم في الحقائق اللغوية
وايضا ومنها الاية عليهم السلام لا يسمى اصطلاحا بل يسمى منقولا شرعيا فلا بد من تعميم الشارع فظهر وتخلص
من كلامهم ان الحقيقة الشرعية حقيقة بلا خلاف انما الخلاف في انها هل كانت في الابتداء مجازا
او حقيقة وهذا البحث قليل الجدوى كما لا يخفى الا ان محل الحقيقة الشرعية على وضع الشارع اولا
كما يفهم من كلام المص وغيره استقصينا الكلام في نهاية الوصول من نقل المذاهب وتحرير محل النزاع
نقل ادلة الفقهاء واظهار الحق فيها فدليل المثبتين ان نقطع بان الصلوة اسم للاركان المخصوصة
كما فيها من الافعال والاقوال والهيئات والصيام والحج كذلك وانهما بقية من تلك الالفاظ
من الفهم وهي علامة الحقيقة وهو معنى الحقيقة الشرعية واقول فيه بحث اذ الحقيقة الشرعية على تقدير
المصاحبة تستلزم الوضع للمعنى من الشارع في اول الحال وهذا الدليل انما يفيد غناء الالفاظ المنقولة
في فهم معانيها عند ذكر القرينة وهذا ليس محل النزاع وانت تعلم انه يمكن جعل النزاع لنطق بقوله
هنا ان قصد الشارع اي الحكم بتحقق الحقائق الشرعية عدم ارادة هذه المعاني شرعا بان يجري الفاظ
الصلوة والزكوة والحج على المعاني المرادة منها بلسان الشرع وثبوت ارادتها لغة بان
يكون الصلوة كما يطلق على الدعاء يكون مستعملا في الاركان فهو مكابرة لانا نعلم ان الصلوة في العرف
لم يرد في اللغة وكذا نعلم يقينا اطلاق لفظ الصلوة على الاركان المخصوصة وان قصد انها
مجازات لغوية كما ذهب اليه القاضي فهو حق لكنها حقائق شرعية هذا لا يصح ان يكون حقيقة شرعية
على التعريف الذي ذكره المص كما مر وجوده في الحقيقة فيها من الاركان المخصوصة وهي التي يفهم

وعدم الاحتياج الى القرينة عند الاطلاق من اهل الشرع وعدم الانتقال الى معنى آخر وعدم صحة السلب
وصحة الاطراد كما في تفصيله وانا قلنا انها لغوية لانها لو لم يكن مجازات لغوية لم يكن عربيا وطرح القرآن عن كونه
يكون في لغة العرب وهو ما وضعه الله المعنى يشتمل على غير العربية والمص فيما بعد اجاب الحشوية حيث انهم قالوا
غير العربي ولو قيل انها لم يوضع يلزم اقبح من هذا كالاخفى وايضا اذا كان الواضح هو الله فما وضعوا لغة العرب
تعليم آدم او بعثة سائر الانبياء عليهم السلام فهو داخل في لغة العرب فلا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا واذا كان النبي من العرب
ووضع الالفاظ دائرة في لغة العرب لمعان اقوالا يخرج عن العربية بهذا فلا يقدح في كون القرآن عربيا كما قلنا
واجيب بان المراد عربية القرآن باعتبار النظم والاسلوب او باعتبار التغليب او بارجاع الضمير في انزلناه
الى سورة يوسف كذا في شرح العضدي واقول فيه بحث اذ سورة يوسف مشتملة على يوسف وهو اعجمي ولا
شك ان امثال هذه الاجوبة من المحالات والحق ان الاعلام كابراهيم ويوسف ومقطعات السور لا تخرج
القرآن عن كونه عربيا اثبات النقل خلاف الاصل فان الراجح عدم تعدد الوضع لان الاصل عدم ما يوجب
دليل الخلاف وبهذا الدليل يعلم ان المجاز المشهور الملحق بالحقيقة ايضا خلاف الاصل علما لا اصحاب
بقاء الشيء الحال ما لم يرجح عدمه ولان الفهم انما يتم مع عدم تعين ما قلنا في الاشتراك والتوقف على الوضع الاصلي
وضعه اما انه لا بد من الوضع الاصلي فظاهر واما انه لا بد في النقل من ترك الوضع الاصلي فلانه ان لم يترك يكون مشتركا لا
منقولا وضعه انما هو في التخاطب الشرعي فان المعنى الاول في هذا التخاطب منسوخ ومجاز وثبوت الوضع الاصلي
فيكون مرجوحا بالنسبة بلا ما يتوقف على الاول اي الوضع الاصلي فقط لان ما يتوقف على ثلثة اشياء راجح
بالنسبة بلا ما يتوقف الا على امر واحد منها واعلم ان عد المنقولات ضع العقود لان الشارع نقلها من الاخبار
بلا انشاء وهذا من علم حروف البحث عن النقل كما ان البحث المذكور ملحق كذلك فالمناسب الحصول الوضع الثالث
على القول بالنقل كما وجد اسم الشرعي قبل وجد الفعل الشرعي والعرف الشرعي الاقرب انه لم يوجد اولا لا استقراء
وانما يثبت فان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر في زمان معين فان كان المصدر لغويا استحال كون
الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب كون الفعل شرعيا تبعا للمصدر فلا يكون شرعيا بالذات الفرع الثاني

قرآن

في ان صيغ العقود انشاءات ام اخبارات لا شك ان قوله بعت واشتريت من الاخبار
وقد يستعمل في الشرع ايضا للاخبار انما للفراغ حيث استعمل الاستخدامات الاحكام كانت اخبارات
ام انشاءات وهو الاقرب لوجوه الاول ان هذه الصيغ ان كانت اخبارا اما ان يكون كذا او
صدقا فان كان كذبا فلا عبرة بها وان كان صدقا فوقوع الخبر اما ان يكون متوقفا على هذه الصيغ او لا
يكون فان كان متوقفا عليه فهو حق لان كون الخبر صدقا يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه هنا
هو وجود البيع مثلا فالاخبار عنه يتوقف كونه صدقا على وجود البيع فلو توقف وجود البيع على هذا
الخبر يلزم الدور ان في قوله صح وذروا البيع يدل على القدرة على البيع بان يقال حب فيدل على ان
الصيغة يؤثر في البيع الثالث ان قوله انت طالق لو كان اخبارا لكان اما عن الماضي او عن المستقبل
او الحال والكل باطل فبطل كونه اخبارا واما كونه اخبارا عن الحاضر والماضي فلانه لو كان كذلك لم يتم
تعليقه بالشرط لان التعليق عبارة عن توقيف دخوله في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله
في الوجود على دخول غيره في الوجود واما ارادة المستقبل فلان التفريع لصيغة مستقبل في المستقبل
ظاهر الفساد اذ صريح في المتم لا يوجب الطلاق فما هو اضعف كون اولى القول الاخفى في كلام الاصول
ومن العجب بانه اختار ان النقل الشرعي في الفعل غير واقع بالاستقراء والدليل الذي ذكره
ذكره بعد تسليم صيغ العقود التي اكثرها الافعال المنقولة انها منقولات شرعية على ان المنقول الشرعي
المبحوث عنه في هذا المقام اعم مما هو بالذات او بالعرض فتخصيص البحث بما هو بالذات خارج عن
قطيعة المقام وايضا لا يتم الاطلاق الا بصيغة معينة ولا يعتبر الشرط كما هو مذهب الامامية وايضا
دعوى ان صدق الخبر فرع وجود المخبر عنه ومرجع اليه تكليف في علم الله تعالى الا ان يخص بما يتصور في علم الله تعالى
والمستقبل وعلم الله سبحانه كذلك اذ ليس عنده بكم صبح ولا مساء والا لزم الكذب على تقدير عدم
العبرة بها وعدم ترتب حكم الشرع عليها او سبوقه كل صيغة باخرى يتسلسل على تقدير عدم العبرة
بها وعدم ترتب حكم الشرع صدقها فان بعت لا يتحقق الا بصيغة مثلها قبلها وتنقل الكلام اليها ايضا
جرا وبطلان التالي لان الانسان لا يسع اوقاته للامور الغير المتناهية اعني الصيغ المذكورة الغير المتحققة
زمانا اقول هذا الدليل انما يتم على تقدير ان لا ينتهي الطبع صحيح لا يحتاج الى الصيغ ولا يتسلسل قال المص

في نهاية الاحكام اذا بيع الصبي فلا يعتبر فيها الصيغ المذكورة ويكفي فيها الاكتساب والجواب كما في الكوكب
اعتق عبدك عني على الف وكذا يمكن انتهاء بيعه على حاله ما كان بقدر على الصيغة فارتكى ولكن
والاشارة كما في الاخرس هذا على مذهب الامامية واما على مذهب غيرهم فلا يلزم التسلسل اصلا لانه
لا يحتاج الى صيغ العقود المذكورة وايضا يحتمل المجاز به بان يكون بعت مجازا في المعنى الاسلامي فلا يثبت
المقصود بالدليل المذكور البحث الرابع في الفرق اي الفارق والمميز بين الحقيقة والمجاز وهو اي الفارق من
وجوه قال الاصوليين يعرف المجاز عن الحقيقة بالضرورة بان يصرح اهل اللغة بالاسم او بالمعنى وبالنظر بانه
يترتب ايلاء من عند نفسه وهو من وجوه اشار المص الى القسم الاول وهو ما يعلم لا بالنظر والى البعض الوجوه
التي يعلم بالنظر فيها الفرق بين الحقيقة والمجاز الاول ان ينص عليه اهل اللغة بالاسم او بالحد ولهذا الاسم كان
يصرح هذا حقيقة او هذا مجاز او يعرفها الثاني وجود الخواص وهو ايضا يكون حد من القسم الاول بان يقرر عليه
تصريح اهل اللغة بوجود الخواص كما قال الاصوليون ويمكن ان لا يحمل منه بان يحصل الانسان الخاصة وينظر فيها ويعلم
بها انه مجاز ويمكن ان يكون المص اشار الى التصريح بخاصة الحقيقة والمجاز بان يقال مثلا هذا الاطلاق يخالف
اولا يحتاج اليها الثالث سبق المعنى الى الفهم بان يتبادر المعنى المستعمل في اللفظ الى الفهم من غير قرينة وهذا
التبادر دليل الحقيقة وعكسه وهو ان لا يتبادر المعنى المستعمل فيه اللفظ الى الفهم اذا لم يكن قرينة وعدم التبادر عند
عدم القرينة دليل المجاز وهذا هو المفهوم من الحصول وغاية الوصول وكثير من شروح المختصر واورد عليه النقض بالمشترك
اذا استعمل في احد معانيه فانه لا يتبادر المعنى الى الفهم عند عدم القرينة وقد يقرر النقض بوجه آخر وهو ان المشترك
اذا اطلق لا يسبق الى الذهن شيء من معانيه فيكون مجازا في كل واحد وكذا ص المنقول فانه مجاز مع انه يتبادر
الى المنقول اليه بلا قرينة لكن الاخير ظاهرا اذا المنقول حقيقة وان كان الايراد باعتبار اصل المعنى فلا انتقال
بلا قرينة واجيب عن الاول بان العدول لا يلزم الكاسد ورد بان النقض الى المجاز او في الحقيقة اذ جعل علامة
التبادر وعلامة المجاز عدم التبادر فيكون النقض باعتبار الاطراد قال العلامة التفتازاني لكان اصل الاعتراض
فاسدا على علامة الى ان فقط هو اعلى علامة الحقيقة فلان العلامة لا يجب انعكاسها عند الشارح المحقق بلا تور
الاعتراض بان المجاز ايضا يتبادر الفهم بلا غير الى المتصف منه والحقيقة لا يتبادر بلا غير المتصف مع اذا استعمل المشترك
في معناه المجازي يصدق عليه انه لا ينتقل الذهن بلا غير المتصف منه فلا الذهن متوقف بين معانيه وعلامة الحقيقة الحكم

ان احد معاني المشترك من غير تعيين مراد المتكلم استعمل فيه اللفظ وهذا القدر كفى في صحة دعوى تبادر غير
المتصف وهذا الفاضل على مذهب من لا يجوز استعمال المشترك في معنيه فصاعدا واما على مذهب من يجوز
ظاهر واقول ان يقرر اصل الاعتراض بحيث يندفع عنه الفساد الذي زعمه بعض الافاضل على
ما قرره العلامة التفتازاني اما اولا فلان المراد بتبادر المعنى المستعمل فيه بحيث الى الصيرورة متعينا عند
الاستعمال مع وضوح النقض المشترك كما لا يخفى واما ثانيا فان علامة الحقيقة تبادر الذهن الى المعنى المتصف
لولا القرينة بان يكون مرادا والمجاز عكسه واسماء الاشارة مثل هذا والضمائر مثل هو ونظائرها
اذا اطلقت لا ينتقل الذهن الى احد معانيه بلا قرينة بان يكون مراد المتكلم وان اريد عدم استعماله
في الكلام والتخاطب لا ينتقل الذهن الى احد معانيه لان التخاطب في نفسه دليل كل منافيه وفي الكمين
تقرر السؤال على الاورد وجمهور الاصوليين فاسدا ان قلت الاستعمال الصحيح في هذا انما يتصور اذا كان
بالعهد الذي هو القرينة قلت الاستعمال الصحيح في المجاز ايضا يكون مع القرينة ان قلت ان جعلنا العلامة عدم
التبادر الى الغير في الحقيقة والتبادر الى الغير في المجاز كما هو مقتضى عبارة ابن الحاجب في المختصر لا يرد
الاشكال اما سماع الاشارة ونظائرها لان هذا اذا استعمل في معناه لا يتبادر الذهن الى معناه
قلت يتوجه الاشكال بهذا اذا استعمل في معناه المجازي فانه يتبادر من غير المتصف لا مجملا ولا مفصلا كما اذا
هذا بالقرينة التخاطب على المعنى المجازي وهو المعنى الكلي الذي ليس بشاره حسا فانه لولا القرينة لا ينتقل الذهن
الى احد معانيه بان يكون مراد المتكلم وكذا مثل منه فالاشارة فاذا اطلق يعني في مجازا ينتقل
بالقرينة اللفظية فاذا قطع النظر عن القرينة لا ينتقل الذهن الى شيء اصلا ان قلت احد معاني
في المشترك قد يكون غير ساعلا يصح الذهن الى معنى المراد قلت الانس داخل في القرينة والعوض التجرد
عن القرينة على ان النقض كغيره مادة واحدة وهي المشتركة الذي لا يكون احد معانيه ما توسا الى المفهوم
صحوا بان الشهرة علامة الحقيقة لكن الانس داخلا في القرينة مطلقا قلت الانس والشهرة علامة الحقيقة
فلا يكون الانس داخلا في القرينة مطلقا قلت الانس والشهرة في المجاز انما يفيدان انتقال الحقيقة
المشترك فان الحقيقة مفهومة منه الا ان الذهن يتردد في المعنى والمتصف والهذا جعلوا الانس والشهرة والمشترك قرينة
المراد دون المجاز ان قلت يمكن التفاوت في اصل الفهم بان يكون احد المعنيين معلوما باليقين والآخر معلوما
بالنظر واشارة فيه بعض الشهرة اليقين والظن بمرتبة اليقين في الانتقال قلت فيه يكون الشهرة من الاحوال

لان المعنى الذي ورد على الذهن مكررا ولو كان العلم بالوضع فيه يقينيا يكون اقرب الى الفهم من غيره ورد مكررا ولو كان
العلم بالوضع فيه يقينيا فان قلت اذا فرضنا ان العلم بالوضع في احد المعنيين يعني وفي الآخر ظني
يفهم المعنى دون الظني لحيث يكون مرادا فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قلنا قبل الذهن لو انتقل الى احد
المعنيين يلزم الترجيح من غير مرجح لم قلنا انما نبنوا كلامهم هذا على ان العلم بالوضع فلا يكون يقينيا وفيه ان
تفاوت الفكر كفى في السؤال وقد مر ان الدلالة واحدة يكفي للناقص الرابع تجرد عن القرينة خوفا من الحقيقة
اي استعمال اللفظ في المعنى في الكلام بلا قرينة من علامات الحقيقة الا ان يقابله ما قال في المجاز بعد يقتضي
ان معناه ان عدم الاحتياج الى القرينة من علامات الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز اي احتياج اللفظ
في معناه الى قرينة علامة المجاز وانما قال دليل المجاز ولم يقل من خواص المجاز لان القرينة تحتاج الى
فهم المعنى في مثل اسماء الاشارة والضمائر والحقيقة الموجودة ايضا وح يناسب حمل الخواص على الاطلاق
على تقدير ان لا يكون المجاز المشهور ملحقا بالحقيقة الخامس تعليق الكلام بما يستحيل تعلقها به عادة لانه
قد يستحيل التعليق في الواقع لكن اهل اللغة لا يعلمون انه محال والمراد استحالة التعليق في اعتبار الحالف لانه
كقوله تعالى وجاء ربك عند اهل الحق لا عند المجسمة ويمكن ان يجعل لغوا قسما قوله تعالى ويجوز ان يكون قسما
بتعليق وجعله لقوله يستحيل يكلف في دليل المجاز مثل واسال القرية فان السؤال عن الجماد من الفعل عادة
لان الغرض من الاستعمال الخامس الاطراد بمعنى كلما تحقق المعنى اطلق اللفظ دليل الحقيقة فانه كلما
كان صدق على علي علم حقيقة صدق على كل ذي علم اي كلما رأينا ان العالم يحمل على من له العلم ورأينا كل من
معنى العلم يحمل هذا المعنى مستفادا من هذا اللفظ حكمنا بان العالم حقيقة فيمن له العلم في الشرح العضدي
ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع قول النحاة جعل الاطراد دليل الحقيقة و
مراده ان الغالب تحقق الاطراد وح اذا اشتبه علينا لفظ بانه هل هو حقيقة او مجاز فاذا
رأينا الاطراد وقد علمنا ان الاطراد غالبا يتحقق في الحقيقة فنستدل بهذا اللفظ لتحقق
الاطراد وكلما هو كذلك فهو حقيقة فهذا حقيقة ولا ينافيه انا ندركا بالحال هذا اليوم العيم وكلما
اليوم ماطر فهذا ماطر وكذا الحال في الاستقراء انا نقص ولا يضر التخلف في يوم لكن شرح المختصر العضدي
ان عدم الاطراد دليل المجاز بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محله ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك
المعنى فيه كما تقول واسال القرية لانه سؤال اهلها والا تقول واسال البساط وان وجد فيه ذلك وفي هذا

اشارة المص بقوله بخلاف واسال القرية لامتناع واسال الجماد ويضعف كون عدم الاطراد دليل
المجاز بان عدم الاطراد قد يكون بمانع الشرعي مثل الفاضل يطلق على غيره مع العلم واستعمال عالم
ولا يقال للفاضل والسخي يطلق على غيره لجود فانه يقال جوادا ولا يقال له سخي او اللغوي اي فيكون
لمانع اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس مع ان المص مع حسب المعنى كل حيوان يكون لونه مركبا من
البياض والسواد وكذا الفاروزة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيه والدن والكوز فيما
يستقر فيه الشيء دون الابيض فاروزة فان اجيب عنه بان المراد المجاز يعرف فان لا يطرد في
غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق ذكره من الامثلة فان الشرع منع النبي والفاضل لعدم قرينة
منعت الابلق والفاروزة لغير الزجاجة والفرس قلنا هذا دور فيجب ان لا يحصل معرفة المجاز
لعدم الاطراد الذي هو ليس مع المانع بانه ان عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن وهو عدم النقض
ولا يتحقق الصحة الا الا الوضع فينتفي ان يعلم وضعه لمقيد يقيد يختص بذلك المحل لا يتعداه الى
آخر ليعلم عدم جواز ارادة ذلك الآخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم الوضع يعلم
الاطراد وهو دور وكذا في الشرح العضدي واقول لا يبعد كلام المجيب على ما قلنا في الاطراد
العدم الظني مقدم الاطراد دليل فيما لا يعلم المانع فيه لا فيما علم عدم المانع على ما لا يسلم ان طريق العلم بعدم
الاطراد منحصر فيما قال في الشرح العضدي لقد يجاب بان المعنى لا دار بين كونه لمجرد المطلق
ولمجرد المقيد بانه ان يحمل وجدانه لا يطلق على الوضع وجوده علينا انه ليس لمجرد المطلق بل
لمجرد المقيد وهذا هو المراد ولا يلزم النقض على عدم الاطراد بعدم الاطراد واشاره
اقول نحن نعلم في بعض المفردين انه لا يستعمل احدهما في كل استعمل فيه الآخر مثل المؤنث فانهم
صرحوا بانه يرادف العلم مع ان العالم يطلق على الله ولا يطلق العارف عليه فلا يتم الجواب
المذكور ويبطل عدم الاطراد دليل المجاز لانه لو كان دليل المجاز لكان العارف مجازا
نعم على قلنا ان الدليل لا يمنع كونه دليل التخلف في ان ذر ولكن هذا لا يجوز عند من اورد
النقض بالاطراد بالاسد في الرجل الشجاع كما مر البحث الخامس في اقسام المجاز وهو اي المجاز
منه وجوه في المحصول المجاز اما في مفردات الالفاظ او في مركباتها فلفظ او فيهما اما الذي

في المفرد كاطلاق الاسد على الشجاع واما الذي في المركب فقط فهو ان يجعل كل واحد من الطرفين
موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا للواقع كقولهم انبت الربيع البقل فان الانبات
بمعناه الحقيقي اللغوي وكذا الربيع وغيره ولكن الاسناد غير مطابق لما عليه الحقيقة فان الانبات
من فعل الله واما الذي يقع في المفردات والتركيب معا كقولك لمن يراعد اخاه اكتحل بطلعتك
فانه استعمل لفظ الاكتحال لا في موضوعه الاصلي ولفظ الاحياء وكذلك لم يسب الاحياء والاكتحال
مع انه غير منتسب اليه وقد جاء في القرآن والاحاديث الاقسام الثلثة شيء كثيرة والاصوليون
لم يتنبهوا للفرق بين هذه الاقسام وانما نبه الشيخ عبد القاهر النحوي رحمه الله واشار المص
اليه بقوله اقول الاول اما ان يقع في المفردات كالاسد اذا اطلق على الرجل الشجاع او في المركب
كطلعت الشمس لان الطلوع هو حركة الشمس الى فوق الافق بحركة الفلك الاعظم فنسبته الى
الشمس مجاز وفيه ان الطلوع هو الظهور في اللغة في القاموس طلع الكوكب والشمس طلوعا
ظهر والظهور صفة للشمس حقيقة فاشكال المطابق بقوله الربيع البقل كامر والمسامحة في
المثال سهل وهو عقلي اي مجاز عقلي لان المراد من قولهم انبت الربيع تصور معنى الانبات
بذكر الربيع لينتقل العقل الى الله وسبحه وتحقيقه اوضح فيها اي يقع في الطرف والمركب
مثل لعيان اكتحل بطلعتك اي مسرة رؤية صورتك فالاحياء بمعنى السرور والاكتحال كناية عن
السرور والاكتحال بمعنى الرؤية فالسرور انما يحصل من نسبة الرؤية مجاز اقول فيه ان التوليد
على مذهب الشيخ والمعتزلة واقع ولا منع ان يولد الرؤية السرور في الشرح العضدي لو كان
المجاز مستلزما للحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق وساب الليل من الكرات
معنى متحققا وليس كذلك قال ابن الحاجب بالحقيقة المجاز انما هو في المفردات ولا مجاز
في المركب حتى يلزم ان يكون له معنى فيلزم الاستعمال اذ الوضع فيه فان قلت قال عبد القاهر في
نحو اكتحل بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله تعالى قلنا
هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق بين قولك سرني رؤيتك ومات زيد
ضرب زيد فان جهة الاسناد واحدة في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي

ينزل الوهم بالكلية ان يجعل الفعل مجازا في التسبب العادي في سرني رؤيتك اي صار سببا
للسرور عادة واعلم انهم اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل
حقيقة فلا بد من تأويل في اللفظ والمعنى والا لكان كذابا والتأويل في اللفظ اما في الانبات او
في الربيع او في التركيب فالاحتمالات اربعة الاول التأويل في المعنى وهو انه اورده لتصور
معناه فينتقل الذهن منه الى الله تعالى فيصدق به وهو قول صاحب المصول وان كان
على الوجه الثاني لكن التأويل انبت وهو للتسبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي
وهو قول ابن الحاجب الثالث ان التأويل في الربيع فانه تصور بصورة الفاعل حقيقة
فاسند اليه اسناد الفاعل الحقيقي مثل قولهم صحنا الحرب مرهقات حيث جعل الحرب
شرابا وهو قول صاحب المفتاح انه من باب الاستعارة التحقيقية الرابع ان التأويل في
التركيب وهو ان كل جملة يكون تركيبه وضعت ازاء تأليف معنوي وهذه الجملة
الفاعل على ان يسند الى الفاعل حقيقة فاذا استعمل للملابسة الطرفية او نحوها كان مجازا نحو
صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر الجرجاني والحق انها تصرفات عقلية ولا
تحرير فيها والكل ممكن بالنظر الى قصد المتكلم قال العلامة التفتازاني خفاء في ان قول
اسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به او ثبوته له بحيث يتصف وهذا لا يصح ظاهرا فيما
اسند الى غيره هو الى المصدر والزمان والمكان وغيرها نحو جد جده وانبت الربيع
وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من تحريره عن ظاهره بتأويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند
او المسند اليه او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز فيه بحسب الوضع
بل بحسب الوضع حيث يسند الفعل الى غيره مما يقتضي العقل اسناده اليه وهو قول
الشيخ عبد القاهر وصاحب المصول وجميع علماء البيان الثاني ان المسند مجاز عن
المعنى الذي يصح الاسناد الى المسند اليه وهو قول ابن الحاجب الثالث ان المسند اليه
استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة
وهو قول السكاكي الرابع ان لا مجاز في شيء من المفردات بل شبه النفس الغير الفاعل

العقل له

فيكون استعارة بالكناية كما في ادراك القوم رجلا ويؤخذ اخرى وهذا الذي قال عبد القاهر هو الاغرق عند علماء البيان
لكنه ليس ببعيد اقول ما ذكره من ان القيام والاتصاف مما لا بد منه في كون الاسناد حقيقيا يشكل في نحو علم
الله تعالى وسائر صفاته وكذا في اضاء الضوء وعدم الممتنع الا ان يقال بالمجازية فيها او يقال اهل اللغة
لم يضعوا بازاء هذا البحث بالحقيقة راجع الى مثل ما قالوا من اعتبار القيام في المشتق ثم ان المشهور
انه مستفاد من الفعل ويلزم من هذا القول ان يكون مدلول المسند ثم قال واما ذكره الشارح المحقق في تقرير
الوجوه الاربعة المذكورة ففيه البحث الاول ان قوله ليتصور معناه ان اراد به التصور المقابل للتصديق
على ما هو الظاهر فهو ليس بلازم لجواز ان يكون مجازا لغويا وان اراد انه اطلق ليعلم الحكم الذي هو
مدلوله لكن لا يكون مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل ينتقل منه الى حكم آخر فيصدق به يكون هذا
كناية ولم يقل به صاحب المصول ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية اقول فيه ان الحدود والحقيقة و
الرسوم كلها مع الحدود والمرسوم في صورة مركب تام خبري ولا يفيد الا التصور باتفاق المحققين لكن
الفهم لا يسبق الا اليه في مقام التخاطب بدون القرينة فلا يكون مجازا لغويا وايضا انتقال التخيل مثل
العسل مرة مسوغ لخمر يا قوة ساله وانما لها لا يصدق بها العاقل بل يدركه للترغيب والسعر وهكذا تصور
في انبت الربيع البقل فلا يفيد الا التصور الثاني ان جعل المسند موضوعا للتسبب الحقيقي مجازا عن
العادي مع انه لا يصح فيما يسند الى المصدر نحو جد جده مخالف لما اتفق عليه علماء البيان من ان
الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا
او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي وقد اقام الشيخ عبد القاهر على ذلك ادلة كثيرة وبعض صاحب
المصول والسكاكي على ان التسبب الحقيقي لو اجري على ظاهره لزم ان يكون في الافعال المسندة الى الخالق
الخالق مجازا باعتبار المسند والاسناد والا على ما اقرى بعض الشارحين على الشيخ عبد القاهر من انه
ذهب الى ان الاسناد في نحو طلعت الشمس ومرض زيد مجازي اقول لو صح ما نقل عن علماء البيان ان
الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة على مسمى الفاعل لكون مرض زيد وطلعت الشمس حقيقة
يلزم ان يكون انبت الربيع البقل حقيقة بحسب اللغة من غير تأويل في الطرف والنسبة فانه يلزم ان
يصح النسبة الفعل الى كل سبب سواء كان معدا او شرطا او غيرهما وكون حقيقة ثم يتوجه على ما يقول

ان الفعل لا بد وان يسند الى الفاعل الحقيقي ان ات لا يمكن ان يكون فاعله الفاعل الحقيقي
وكذا امرض كما لا يخفى وفيه ان ما قاله مبني على ما ادعى من اعتبار القيام في الاسناد وهو لو لم
يفيد ما ادعاه والنقض بنحو جد جده انما يلزم لو كان التأويل في كل صورة في الفعل ولعل الاحتمالات
الاربعة في نحو انبت الربيع البقل ان لبث ان اتأول في الربيع ان كان يجعل مجازا عن
القادر المختار على ما فهم بعض القاصرين من كلام السكاكي فليس بمستقيم للقطع بان المراد بالمسه
في قولهم اطفار المسه هو حقيقة الموت لا السبع وتصريح السكاكي بان المراد بها السبع ما دعاه
السبعية لها وان اراد انه شبه بالقادر المختار وتصور بصورته فاسند اليه ما اسند الى القادر
المختار على ما يفهم من كلام السكاكي لم يكن هذا معنى القول بكون الاسناد مجازيا لان هو لا ينبت ان
يسند الى القادر دون الزمان المشبه بالقادر المتصور بصورته وكذا ان جعل الاستعارة بالكناية
هو اسم المشبه به المذكور بطريق الكناية وايراد اللوازم دون التصريح حتى يكون اطفار
المنية بمنزلة اطفار السبع مجازا عن المسه لان الاسناد نحو انبت الربيع مفتقر الى التأويل
اقول دعوى ان حق الانبات الى مسند الى القادر بناء على نقل عن علماء البيان والحواشي
في خصوص انبت الربيع الرابع ان قوله وهو صاحب المفتاح انه من الاستعارة التحقيقية مع
ان يكون من هو القائم والصواب الاستعارة بالكناية اما مسلمة قوله صحنا الحرب مرهقات فبنى على
ان السكاكي قائل الاستعارة الطبعية الى الاصلية لم يجعل صحنا استعارة ولزمه جعل الحرب مرهقات
استعارة بالكناية عن المشروبات واتفاق صحنا عليه قرينة كما صرح به في قوله تعالى لمن الملك اليوم
ومن نظر في كلام الشيخ عبد القاهر وصاحب المصول علم انه لم يخالف الشيخ اصلا ولم يرد على
تنقيح كلامه وانما اتفقا على ان ليس في قولهم انبت الربيع البقل مجاز وضعا اصلا كما في المفرد
دلالة المركب على ان اسند الفعل الى غيرها يقتضي العقل اسناده اليها شبهها له بالفاعل الحقيقي
ولما كان ذكر التشبيه موهما ان ههنا مجاز وضعي علاقته المشابهة حاول الشيخ ازالة الوهم
فقال هذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي هو بالكاف وكان ونحوها بل هي عبارة عن جريه
في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا اشبه ما ليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر والحق كل

العجب من الشارح مع احاطته بفن البيان واطلاعه على اقوال العلماء كيف حيط في هذا
المقام واحطاء في تقرير اقوال العلماء والاعلام اقول لا تقرير الفعل لا يقتضي الاصل
ونسبه كما نقل من العلماء البيان فالفعل الالهي عن نسبة الانبات الى الربيع وجوابه ظاهر بعد ما
يتعلق الجواب ولكن لكن يبقى هنا كلام وهو ان كلام العلامة التفتازاني يقتضي ان لا يكون صورة المجاز
العقلي تاويل المسند مع انه ليس كذلك ايضا اذا قلنا ان النسبة مدلول الفعل كما هو المشهور
او مدلول المسند كما زعم من كلام العلامة يكون المجاز العقلي والاحتمال المنسوب الى الشيخ عبد القاهر
مجاز اللغوي الا ان يقول الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل السلف الثاني
المجاز يكون على اقسام ثلثة الاول مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائد على قول بعض المفسرين
هذا من قبيل قولهم مثلك لا يحل الانت ويمكن ان يقال ان المراد في قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي
المثل لان اسم ليس شيء وكمثله خبر فيكون معناه ليس شيء مثل شيء ونفي مثل الله عن الشيء اما
بعدم الشيء وهو ظاهر البطلان او بعدم الله وهو ايضا باطل لان هذا قوله تعالى واما
المثل لانه اذا تحقق المثل تحقق مثل المثل فثبت مفهوم مثل المثل شيء وهو الله تعالى ان
الآية يدل على انه مسلوب عن كل شيء الثاني اعني المجاز بالنقصان مثل قوله تعالى واسئل القرية
اي اهل القرية وهذا المعنى انما يتم بتقدير اهل فيكون مجازا بالنقصان الثالث النقل مثل الاسد
فانه نقل عن معناه الحقيقي لعلاقة الرجل الشجاع وحيث بقي فيه آخر مثل قوله تعالى انبت الربيع
البقل اذ ليس فيه النقل ولا الزيادة والنقصان في المحصول قال ابو عبد الله البصري
في تعريف الحقيقة والمجاز الحقيقة ما انتظم لفظها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز هو
الذي لا ينتظم لفظه معناه بغير زيادة او نقصان او نقل فالذي يكون بزيادة هو الذي يشتمل عند
اسقاط الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا الكاف لسقط المعنى والذي يكون
بالنقصان هو الذي يشتمل الكلام والذي بالنقل قوله رايت اسدا وهو معنى الرجل الشجاع
واعلم ان هذا التعريف خطا لان المجاز بالزيادة والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن
موضوعه الاصلي الى موضوع آخر في المعنى وفي الاعراب واذا كان كذلك لم يجز جعلهما في مقابلة

النقل اما في المعنى فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه نفي مثل مثله وهو باطل لانه يقتضي نفيه تعالى الله عن
ذلك الا انه سلم من هذا المعنى الى نفي المثل وكذا قوله تعالى واسئل القرية التي موضوع سؤال الاهل
وقد نقل الى اهلها واما في الاعراب فلان الزيادة والنقصان مبني على اعراب الاول
يكون ذلك مجازا فانك اذا قلت جاءني زيد وعمرو فهو في الاصل جاءني زيد وجاءني عمرو
الا انه حذف احد الفعلين لدلالة الباقي عليه ولكن يكون الحذف بسبب التعرض الاعراب لم يكن عليه
يكون مجازا وهكذا الكلام في جانب الزيادة واما اذا اوجبنا تغير الاعراب كانا مجازين و
ذلك انما يتحقق عند نقل اللفظ من اعراب الى آخر هذا عبارة المحصول قال المص في النهاية ان المص
الذي اختاره ابو عبد الله البصري هو الاول ثم وافق على وجه تقول ان مراده من قال التعريف المذكور
بالنقل المقابل للزيادة والنقصان كانهم من شبه قوله رايت اسدا انتقل اللفظ من موضوعه
الاصلي لاجل الاعراب فيصح المقابلة مع بقية المص الى الزيادة والنقصان والنقل لا يوجد
اورده صاحب المحصول من ان النقل يقسم الى المجاز الى الزيادة والنقصان والنقل لا اقسام
لكن لا يتوجه على المص انه قال في النهاية مثله فالصاحب المحصول ويمكن ان يقال رجوعه في هذا الكتاب
اويقال لا يلزم في التقسيم ان يكون الاقسام متباينة لكن كلام السيد قدس سره في حاشية المطول و
شرحه على المفتاح لا يلائم ذلك قال في حاشية المطول ان الاصوليين بعد ما عرفوا المجاز بالمعنى
المشهور اوردوا في اخله المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا المجاز عندهم من اقسامه
ذكره صاحب المفتاح ونسبه الى السلف وزعم ان الاولى ان يعد طرفا بالمجاز فالمفهوم من
كلامهم ان القرينة مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مجاز
هناك مقدر من نفس الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل اراد ان اصل الكلام ان قيل لاهل القرية
فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا بالمعنى المتعارف بسبب النقصان كذلك قوله تعالى ليس
كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثل شيء لم يكن هناك
مجاز هذا عبارة الحاشية بحروفها وقد عرفت من كلام المص في النهاية وكلام المحصول ان المجاز على
تعريف السلف كما يعلم والى هذا ثم وابي عبد الله البصري سبيل المجاز بالمعنى الذي قاله صاحب المفتاح

والاصوليون لا ينكرونه وايضا تعريف المجاز باللفظ المنقول الشامل لما نقل عن اعراب الى آخر
شامل كما يستفاد من المحصول قال السيد قدس سره في شرح المفتاح بعد قول صاحب المفتاح والرابع
في هذا النوع من المجاز ان يعد طرفا بالمجاز ومشبها لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل
الا ان يعد مجازا بسبب هذا لم اذكر الى شاطا ولكن العهدة في ذلك السلف ههنا بحث وهو ان
الذي نقله كلام السلف دال على ان الكلمة المنقولة عن محلها الاصلي الى غيره وهذا المعنى آخر للمجاز غير الذي
فسر بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له فيكون لفظ المجاز عندهم اسما مشتركا بينهما واما مجازا في المعنى الآخر
لاجل المشابهة في التعدي من امر اصلي الى امر غير اصلي وكان المص لم يذكر المجاز شاطا لهذا المعنى الآخر
كذلك السلف لم يذكروه شاطا له على اختلاف عباراتهم وتقسيمهم المجاز الى ما هو راجع الى المعنى وما
هو راجع الى الحكم الكلمة باعتبار تاويله بما يطلق عليه المجاز كتقسيمهم المجاز الى اللغوي والعقلي فليس
بما عهده يحال بها على السلف سوى اطلاق المجاز وداخلا يناقش في اصل هذا الكلام مع
المفتاح وكلام الشارح العلامة التفتازاني ايضا قريب الى هذا واقول حكم الشارح بان تقسيم المجاز
الى العقلي واللغوي انما هو بناء على ما قالوا ان المجاز العقلي انما هو مختص بتصرف العقل باسناد العقل الى
ما يقتضيه العقل المحض بحيث لا يكون مخالفا للوضع والا فهو اصلا في شرح المفتاح للسيد الشريف قدس
سره بعد قول المفتاح ان امت لم يوضع للقادر ان قلت لا يحتاج الى بيان ان الانبات لم يوضع
للقادر المختار لكونه انبات الربيع مجازا عقليا اذ قد ثبت عند العقل ان الانبات لا يصدر
الا عن المختار فاذا اسند الى غيره فقد تعدى مكانه الاصلي بحكم العقل فيكون مجازا عقليا قطعا فان
فرض مع ذلك ان وضعه الاوضاع قد عمه للمختار كان مجازا لغويا مع كونه مجازا عقليا اذ لا
منافاة بينهما قلت ان المجاز انما يثبت بحكم العقل اذا لم يكن هناك تصرف من اهل اللغة والا لكان
المجاز العقلي مقابلا للغوي وايضا لا فائدة في اعتبار العقلي على حدة مع اندراجه في اللغوي هذا
كلام السيد قدس سره وفي شرح المفتاح للعلامة التفتازاني الاصطلاح جرى على جعل المجاز العقلي
مقابلا للغوي وان المخالف لوضع اللغة يسمى مجازا لغويا لا عقليا وان كان مغيرا مكانه الاصلي
بحكم العقل ايضا هذا عبارة الشيخ للعلامة التفتازاني والشارحان فلا ذكر مطابقا للمفتاح

وح نقول ان المجاز العقلي ليس بمتحقق بهذا المعنى اصلا اي انت الربيع البقل ونظائره اسند الفعل
الاخوذ في مفهومه على ما هو المشهور يقتضي القيام وكذا ان قلنا بان الهيئة تدل على قيام الفعل على
كما مر من كلام العلامة التفتازاني مما علمناه فيكون اسناد الانبات مخالفا للوضع فيبطل
المجاز العقلي راسا الا ان يقال المجاز العقلي يجامع مخالفة الوضع وح لا يكون تقسيم المجاز الى
العقلي واللغوي باعتبار ما يطلق عليه لفظ المجاز او باعتبار التعدي عن محله الاصلي الى الوضع
ان المجاز العقلي يخالف الوضع اولا لا يبقى للاحتمال الذي ذكره السيد الشريف عبد القاهر
من انبات الربيع البقل مفاد انبت اسند البقل كقولهم اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى محال
فانه داخل في اسناد الى غيرها هو له على ان هذا الاحتمال ليس فيه اصل السند كما تفهم كلام العلامة
التفتازاني فان المركب لمجموع طرفيه وهيئته مع بقاء الكلمة كما هو مستعمل في النسبة به الا ان يراد
بالمسند المجموع المذكور لكن هذا خلاف الظاهر الا انه يندفع على هذا التقدير ما قلنا انه خلاف
المشهور من ان النسبة جزء لمعنى الفعل ثم ان هذا الاحتمال الذي قال العلامة التفتازاني غير بعيد
في غاية البعد اذ يلزم فيه مجاز ان لغويان الاول الاسناد الانبات الى غير ما هو له الى ما هو له مجازا
لغويا وان قلنا انه عقلي يلزم مجاز عقلي ولغوي اعلم انا عدلنا ورد تعريف المجاز الشامل
التسمية على نقل من علماء الاصول وح لا يحتاج كلامهم حمل التقييد باعتبار ما يطلق عليه المجاز
والمتعدي عن محله الاصلي نعم لو لم يقع من سلف علماء البيان ان يكون كلامهم باعتبار ما
يطلق عليه المجاز او ما قلنا من المتعدي عن محله الاصلي الى غير محله الاصلي لكان ذلك المجاز
يكون على اقسام منها اطلاق السبب على المسبب في المحصول الاسباب اربعة القابل
والصورة والفاعل والغاية مثال تسمية الشيء بقابله سال سال الوادي مثال التسمية
بالصورة تسمية اليد بالقدرة ومثال التسمية بالفاعل حقيقة او ظنا تسمية المطر بالسحاب
ومثال التسمية بالغاية التسمية العنب بالخمر اقول لعله نظر الى معظم الاسباب فان الاسباب
بحقيقة اكثر والظاهر ان الوادي عاملا مسالة وكذا تسمية القدرة صورة وبينهما
من قبيل تسمية المحل باسم الحال والحال باسم المحل وان تسمية المطر بالسحاب تسمية المعلول باسم

تسمية

الحل معدة وكذا تسمية العنب خمرا فانه ليس على الوجه الحقيقي فانه اريد بالخمر الخمرة العارضة على الكيفية العارضة
العنب فهي ليست علة غائية وان اريد ذات ما العنب كذلك وهو ظاهر وبالعكس اي تسمية
السبب باسم المسبب كتسمية الضرب الشديد بالموت والضرب الشديد اما معد للموت او
مثله نعم ان السبب يعم الالهي وغيرها وههنا تسمية الشيء بالشبيه نحو الاسد لزيد الشجاع لمشابهته للحيوان
المفترس وهو المستعار المجازي مرسل ان كانت العلاقة المصححة غير المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى
الحقيقي والا فالاستعارة وهو اللفظ المستعمل فيما يشبه بمعناه الاصلي كالاسد في قولنا رأيت
اسدا يرمي وكثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم اي استعمال المشبه به في المشبه ثم نحو المتكلم مشعرا
ولفظ المشبه به مستعارا فالضمير في قوله المصنف وهو المستعار راجع الى التسمية او الى الشيء او
الشبيه او المفهوم من السوق وهو المسمى فعلى الاول يكون المستعار مصدرا وعلى الثاني لا بد من حذف مضاف
له وهو بعيد وعلى الثالث يكون المستعار بمعناه فان لفظ المشبه به مستعارا اذ اللفظ لم يزل
ليس طلب عارية من المشبه به لاجل المشبه وعلى الرابع وهو اسم المسمى بالمشبه به مستعار
كما قلنا وصدره اي تسمية الشيء بضده فان السيء ضد القصاص اذ القصاص مدة فلا يكون سيئة وقد
سمى الله في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ولقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فكذا تسمى
اعتداء والجزء اي تسمية الشيء بجزئه كالعين للشخص الرقيب والعين جزء منه وذلك لان الجزء كما كان
هي المقصودة في كمال الشخص رقيبا كانها الشخص كله فلا بد في الجزء الذي يطلق على الكل ان يكون له
مزية احتقارها المعنى الذي قصد به الكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقيب فان كان جزءا
منه وبالعكس اي تسمية الشيء باسم كله كالاصابع في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق
لانه اريد بها الانامل خرج من الاصابع والغرض منه المبالغة كانه جعل كل الاصابع في الاذن مثلا سمع
شاهدا من الصاعقة اقول اذا قال احد دخلت اصبعي في الدواة او في الفم لا يراد ادخال
الاصبع كما يقال ضربه على الرأس يراد جميع اجزاء الرجل وهو ظاهر مثلا اذا حلف احد ان لا يدخل
اصبعه في اذنه فاذا ادخل في الحمى حنث وما يؤول ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل كقوله تعالى
اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر وما كان عليه نحو وآتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى

قبل ذلك وكذا تسمية المنقلب من الشيء اليه او باعتبار الماضي فلا يتوهم ان هذا لا يصح على
مذهب المعتزلة القائلين بصحة اطلاق اسم الفاعل بعد فناء المعنى والمراد من تسمية الشيء بالمجاور
كاطلاق الرواية على المزادة اي ظرف الماء الذي يسقى به على الرواية في الاصل اسم للبعير فاطلق
على الظرف المذكور وباجزائه اي تسمية الكل باسم احد جزئياته كدخل بلدا ورأى فيها رجالا
كثيرا يقول كل اهل هذا البلد كريم او حسن الوجه كاذا رأى منهم كثيرا حسن الوجه وبالعكس
اشهر ولم يتعرض المص كاطلاق الانسان على زيد وبالمتعلق كتسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية
المعلول علما وبالعكس كتسمية التقية تصديقا ولم يتعرض المص العكس قال المص في النهاية قولهم جزء
الاول تسمية الامكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن انه مسكر اثنان مثلا اذا ترك اهل العرف
استعمال اللفظ فيما كانوا يستعملون كالدابة في الحمار فانه مجاز وتسمية اللفظ الدال على الكل كلمة
وتسمية المعنى مركبا ومفردا وامثال ذلك يكون ارجاعه الى ما ذكر ويكون حقيقتها كما ان تسمية الخمر في
الدن مسكرا يكون حقيقة اذا فيما ترك اليه قال العلامة العربية ان عدم العلاقة يرتقي الى خمس وعشرين
ومقصودهم الاشارة على وجه كلي الى اقسام العلاقة ليس عليها وذلك لان العلاقة يجب
ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها فلا يشترط علمهم النقل في كل جزئي من الجزئيات لان علماء العربية
كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان
يسمع جزئياتها فلا يلزم ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا يجب ان
يسمع اطلاق الغيث على السحاب وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي الشخصي اعلم
ان ابن الحاجب في مختصره حصر العلاقة في خمسة وفي الشرح العضدي وجه الضبط ان تلك اما
بين ذاتيها اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يكون للذات او لاوصافها والاول
يشترط التقدم والتأخر اذ لو اجتمعا يلزم خلاف الوضع فان استعمال المتقدم للمتأخر فالكون عليها
او بالعكس فالاول اليها والثاني امران لا اتصال بينهما بالذات ولا ما في محل واحد فان
لم يكن لهما حال يكون فيها فلا علاقة قطعا فتلك الحال اما محسوسة وهو ان يكون واحد
الصفة اقول العلاقة بين اللفظ والمعنى وخلد الصورة ومدلولاتها ليست داخلة وان اولم

صورة م

فيخرج اقل من الخمسة السادس من الابحاث التسع لا يشترط فيه اي في المجاز النقل بخصوصه
بل يكفي النقل كليا بان ينقل نوع العلاقة كما نقلنا اذ لو احتاج المجاز الى النقل بخصوصه لاحتاج
الى النظر في العلاقة لكنه يحتاج الى النظر الى العلاقة واليه اشار المص بقوله لافتقاره الى النظر
في العلاقة لتخصيصه ان العلاقة في المجاز مما يحتاج في استخراجها الى تدقيق النظر وما يكون نقليا لا يحتاج
عند تدقيق النظر واجاب عن هذا صاحب المحصول بان المحتاج الى الدقة في الاستخراج جهات حسن
المجاز لا العلاقة وفيه انها يحتاج ايضا ولان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى والا لم يحصل المبالغة
هذا دليل ثبت على الاول يحتاج الى النقل بخصوصه وذلك في صورة الاستعارة لا في كل مجاز لان يخفى
للمبالغة اعادة واحدة لا تكفي اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض التعظيم وهو بعارة
المعنى في اعارة المعنى يحصل بمجرد قصد المبالغة فلا يتوقف على السمع واجاب صاحب المحصول بان هذه
الاعارة ليس امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواقع في بعض المواضع دون البعض
اقول كلام المستدل يدل على نفي الوضع الشخصي بان لا يكون الاسد موضوعا للرجل الشجاع بل لو كان
موضوعا لاستدعاه التعظيم ومراده من قال انه يكفي انه لا يحتاج الى النقل بخصوصه بل يكفي الوضع النوعي والعلم
بنوع العلاقة لا بخصوصها بان يحتاج ان يعلم ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب لا ان يعلم انهم
يطلقون اسم الغيث فلو فرضنا انه لا يلزم سمي المبالغة وهو ظاهر فلا منافاة وللعلم بان الحاكي
والتوقيف لم يستعملها اللغويون في معانيها هذا دليل آخر على ان المجاز لا يحتاج الى النقل بخصوصه تحريره لو
كان النقل في خصوص كل لفظ مجازي معتبرا لكان نقل الصلوة الى الاركان المخصوصة ماخوذا من اللغة وكذا
اصطلاحات العلوم انا نعلم يقينا خلاف ذلك اجيب بان الحق قول المص هذا مبني على ان المنقولات الشرعية
فلا يخرج كلامه لانها حقائق ودعوى ان المنقولات الشرعية مجازات لغوية كما مر واما في المنقولات العرفية فلا
كلامه لانها حقائق ودعوى ان المنقولات الشرعية مجازات لغوية منظور فيها وانما حمل كلام المص على هذا بناء
على انهم من ظاهر كلام المحصول ولا يبعد ان يحمل كلام المص على استعمال المنقولات الشرعية والعرفية بعد النقل في المعنى
المجازي احتجابانه يخرج القرآن عن كونه عربيا احتج من قال ان المجاز يحتاج الى النقل من اهل اللغة بانه لو لا
لخرج القرآن عن كونه عربيا فان المجازات الواقعة في القرآن لا يكون موضع اهل اللغة حيث لا يحتاج الى الاستدلال

اهل اللغة حيث لا يحتاج الى النقل منهم والعلم بالوضع اقول الاستدلال بان المجاز الواقع في القرآن لو لم يكن
من موضوعات العرب لكان القرآن مشتملا على ما لم يوضع في لغة العرب اصلا فذلك يخرج القرآن عن كونه
عربيا باطل من وجهين الاول ان الخصم قائل بالوضع النوعي كما اشرنا اليه والوضع النوعي لو لم يخرج
من الاسماء وكل المركبات عن الوضع مع وقوعها في القرآن وهذا اي في كلام المص واشار الى ان القرآن
عربي اما باعتبار الغالب او باعتبار الاسلوب والا فالقرآن مشتمل على شيء لم و لبعض مع ان لفظها وتسميتها
من الشرع ظاهر كما اشرنا وكذا اعلام الانبياء كابراهيم ويوسف مع ان اغلب اسماء الانبياء عليهم السلام
بين العلم وساير الالفاظ في وقوعها في القرآن واخراج القرآن عن كونه عربيا مع ان جميع اجزائه منظور
ان يقال الاستدلال انما هو بكثرة المجاز كما ان المص استدل بكثرة المنقولات الشرعية فيما مر ما مر
على غير الانسان اي لو لم يكن الوضع في المجاز بخصوصها بتعيين الله والعلم تقليدا كما امتنع اطلاق العلم على غير
الانسان فان العلم بالوضع النوعي حاصل وكذا اب للابن وبالعكس وكذا اشكر للصيد اي لا يطلق اشكر على
الصيد مع علاقة الجزئية وغيرها واعلم ان المجاز له اسباب من المبالغة والمبالغات واسباب الكلام والعلاقة
مصححة لوجوده ويخلف الصحة عنها لا يتوقف فيه فانه ربما كان المانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من
المقتضي والتخلف لمانع من المقتضي جائز كذا في الشرح العضدي في اقول فيه بحث لان الوضع ان لفظ موضوع
لمعنى كون مسمى بين معنى المطابق علاقة وهذا هو القدر المعلوم في وضع المجاز فلو صح ذلك يلزم ان يكون الاب
موضوعا للابن لتحقق العلاقة ويكون ان يكاب بوجه آخر وهو انه لا يلزم استعمال اللفظ في كل ما وضع له والا لكان
الالفاظ والجواب لا يجتاز ان الوضع النوعي متحقق في المجاز كما فصلنا ثم نقول ان تلك الالفاظ مجازات لغوية
واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي والمناسبة في الاكثر ظاهر وفي المجاز الزيادة
والنقصان ايضا يتحقق المناسبة بربط التوالي القرينة توسط اليها في المثل عن المثل كذلك لا اعطاء الناقص
اي العلم بنوع العلاقة ونوع الوضع الكلي وصف القانون الكلي لزيادة التأكيد لان العلم بالوضع الكلي في
التجوز مطلقا لا يخصص الا مع وجود العلاقة اقول ادعوى ان المجاز لا يكون متحققا بالجزئيات المادة
مطلقا منظور فيه فان الرجل منقول من مطلق رقبة القلب الى خصوص ذات الله لا ريب القلب مع تجويز
الاطلاق على غير الانسان يقال ان خصوص المادة ليس بشرط وامتناع الاستعمال فيما نقلوه النص على عدم

خلاصة الجواب ان الواضع حين وضع لفظ الشبكة لمعناه وكان ما دل عليه لمعناه استثنى من قوله كل ما
علاقة الصيد وكذا عن معنى الخلو غير الانسان الطويل العجيب السابح الا كان المنع الحقيقة لا يستلزم المجاز لفظ بعد
الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا اطرحه عن حدهما اذ لا يتناوله ضبطهما وهو المستعمل
ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في معناه ولا يستعمل في غيره وتعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع
فهذا متفق عليه واما عكسه وهو ان المجاز يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له
اصلا فقد اختلف فيه والمص اختار ان المجاز يستلزم الحقيقة فقال والحق العكس ايضا اي المجاز يستلزم
الحقيقة فان المجاز يتوقف على الوضع السابق واما الاستعمال فيه فلا وهو اي اللفظ حال الوضع وبعد الوضع
قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اقول وكذا المستعمل اما ان اكتفى بمطلقه كما في المعنى المجازي باعتبار
دلالة المركب عقلي عند كثير من الاصوليين وايضا قولهم ابنت الربيع البقل اذا كان مجازا عقليا
غير مستعمل على اعتقادهم عن اللفظ الموضوع لمعنى آخر اولا يستلزم المجاز الوضع يكون البحث في هذا
في ان المجاز اللغوي هل يستلزم الحقيقة ام لا فلا يتوجه ذلك لا يقال ان اللفظ الموضوع والمص اذا قال هذا
اللفظ موضوع لهذا المعنى فقد استعمل اللفظ في نفس الكلمة فكل وضع يستلزم استعمالا حين الاخبار عن اللفظ
بانه موضوع لانا نقول ان اللفظ لو سلم ان له وضعا لنفسه ووضعا لمعناه فح تقول يحصل المجاز باعتبار الاخر
من غير حقيقة وايضا الواضع اذا قال في الوضع النوعي كلما هو على وزن فاعل او مفعول مثلا موضوع لكذا
صوم الفعل او وقع عليه على وجه الحدوث لا يستعمل لفظ ضارب مثلا في نفس اللفظ ولا معناه والمانع
اذا وضع ولم يقل لا حد يتحقق الوضع ولا يتحقق الحقيقة والمجاز اتفق القائلون بلزوم الحقيقة للمجاز لكون استلزام
المجاز الحقيقة لعري الوضع عن الفائدة وانه غير جائز لكونه عبثا بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى اما هو لافادة
المعنى المركب واذا لم يستعمل في المركب فانتفت فائدته كذا في الشرح العضدي ومنهم من لا يلزم الوضع
لا يستعمل الا في المركب اقول فان اسناده تم يطلق المذكور ويستعمل فيه وقد يجاب عن الدليل المذكور بان الفائدة
لا تنحصر فيما ذكر من الاستعمال فان مجرد التصور لا يناسبه فائدة ثم يلزم اللازم وهو عدم ترتب الفائدة اذ لا كل قصد
فائدة يترتب عليه اقول اذا كان الواضع هو الله كما يشعر به قول المستدل يلزم ان يكون عبثا لا يسب بل المستدل
ضبط ان اللفظ من الازل الى اليوم لم يستعمل في معنى حقيقي غير معقول فدعوى ان المجاز يتوقف على الحقيقة غير مسلم والا لزم

العلم والاحتمال فهو شيء آخر الى ان يقال هذا كله فيما اذا وضع لفظا واستعمل في معناه المجازي والحق
ليس مع هذا وايضا يلزم من الدليل استلزام الوضع الاستعمال والا لزم عن القائدة قال ابن الحاجب ان الاستعمال
دلالة بل الى لو قيل بالكلام فيها وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لفظ الرحمن حقيقة وهو ذو
رحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله وقولهم رحم الله معه مردود وكذا نحو عسى وجعل الافعال التي
لم تستعمل ازمان معينة فان قيل يجاز لغة قد يجوز شرعا وعرفا قلنا المراد العدم في الجملة وقد ثبت اقول لا يرى ان
الرحمن يطلق على الله حقيقة وكذا جعل في معناه فلا فائدة في الاستدلال بها على انه قد قلنا انه لا يلزم الحكم بعدم
استعمال الرحمن من ابتداء الخلق العالم الى اليوم في غير الله الا ان كتفى لمجرد النظر او يقال الكلام قبل النبوة فان
كان مجازا غير مستلزم للحقيقة واقول يكفي ان يكون اطلاق الرحمن الله معنى ذو الرحمة والمنع الشرعي لاطلاق
الرحمن على غيره والمص اشار الى دفع ما استدلوا بقوله فائدة المجاز اما عدوله اللفظ واذا كان المجاز
فيه وضع اللفظ لمعنى ويترك استعماله في معناه بل يستعمل في غيره للفظ ومثل التعبير عن الاباح بالمس بالنكاح
في انه احسن من التعبير الاول والتعبير عن قد الحبيب بطوله او لفوائد البديع كالسجع نحو خاطر ثرثار كلام
لمد ثرثار وكالمقابلة نحو لا تنهب ادهم ولوقت الفات المقابلة والمطابقة كلما في قول الحوا
كسيف معي ولوقت ازدواج اي ايكر طباق كما لمانه مثل سيف سيلع ولوقت سجعان لم يكن
مماثله وكالورى مثل عارضنا اصلا فقلنا الوهاب حتى سدى الامحوان الاشنب لو قال الامحوان الا
لم يسجع الورى او لطلب التعظيم كالسلام على المجلس العالي المتصف السلام على مجلس الجهال او للمبالغة نحو يزيد عدل
فان اطلاق العدل المبالغة من العادل فان رايت اسدا اغنى من رايت بطلا كالاسد وحصل منه
ثم ان زيادة البيان المفهوم من المجاز قد يكون لتقوية الحال المذكور كقولك رايت اسدا وقد يكون لتقوية الذكر كالمجاز
الذي يذكر للتوكيد او لتلطيف الكلام في المحمول واما لعطف الكلام فهو ان النفس اذا وقفت على كلام فلو
وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق اليه اصلا لان الشوق هو الميل الى الحصول ويحصل الحاصل ح وان
لم تقف على شيء منه لا يحصل لها شوق اليه فاذا عرفت من بعض الوجوه دون بعض القدر المعلوم تشوقت
القدر الغير المعلوم فيحصل لها بسبب العلم بالقدر المعلوم لذة وبسبب حرمانها من الغير المعلوم الذات والالم
متعاقبة والذات اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وشعور النفس بها اتم اذا عرفت هذا فنقول

اذا عبر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به فالحصل اللذة واما اذا عبر عنه
الخارجة عرف على سبيل الكمال فيحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية فلا يحصل هذا كما ان المعبر
عن المعنى بالعبارات المجازية الدالة التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية والمحصل كلام المحصول اشار المص بقوله ويحصل
شوق النفس لطلب الكمال بعد العلم الاجمالي بالبحث ان من المتبع في وقوع المجاز في اللغة خلافا لابي
اسحق الاسفرائني لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير في المجاز كثير وكان الاولى ان يقول
على الابحاث المتقدمة لكن لما كان هذا البحث ساقطا عن درجة الاعتبار اقتصر اجمع المخالف بان المجاز قليل
تردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي وهو يوجب خلافا عرض في وضع اللفظ والافادة والاستفادة والجواب
ان المعنى المجازي لا يوجب خلافا في الفهم لان المجاز ان استعمل مع القرينة فلا خلل لتعيين المقصود وان لم يكن مع القرينة
ينتقل الذهن الى غير المقصود فلا تردد اذ لا يقصد المعنى المجازي الا بالقرينة ولا اخلال في الفهم مع القرينة وقوع ايضا في
القرآن خلافا لظاهر ما يدل عليه اي لا وقوع المجاز في القرآن قوله تعالى يريد ان ينقض اشارة الجدار على السقوط
بالارادة المجسمة بذوات الانفس وفيه استعارة واسال القرية اي اهل القرية فيه نقصان وجاء ربك اي
حكم ربك فيه ايضا نقصان ويمكن ان يوجه وجه آخر تجري باعيننا حقيقة والكاف بتنا بايدينا بقدرتنا لا بغيرها فكما
قوله تعالى ليس كمثله شيء واشتعل الرأس شيبا وخفض لهما جناح الذل الله يستهزئ بهم الله نور السموات كلما اوقدوا
نارا ما بلغت في الكثرة حد الحقيقة لجزم بوجوده ولا بعيد ثم يتحمل في صورة صدوره ان الكذب واقع الخلاف المجاز
كذب لانه يعني فيصدق نفيه فلا يصدق هو ولا الصدق النفي والاثبات واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القرآن
اجماعا جواب انما يصدق نفيه وهو الحقيقة وانما يلزم الكذب في الاثبات لو كان هو ايضا الحقيقة وليس كذلك فان الاثبات انما
هو للمعنى المجازي اقول دعوى ان الكذب ليس في القرآن اجماعا غلط اذ القرآن مشتمل على كثير من اقوال ابليس ومن غيره
من الزنادقة ودين فلا باس لو كان مشتملا على الكذب المنقول عنهم والاجماع الواقع هذا في القرآن يشتمل على الكذب ان الاجماع
عنه ليس بكذب واجيب الخلاف ايضا بان وجود المجاز في القرآن يستلزم ان يكون الباري فيه مجوزا والاللزم باطل اما الملازمة
فلما قرر من مرغام المجوز يجب المشيئة ومنه اسم الفاعل اما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المجوز عليه لفظا قوله
لا يلزم من وقوع المجاز في القرآن ان يكون المجوز مراد الله لاحتمال ان يكون المجاز مخزونا وهو انما يقول ان القول لو اشتمل على الكذب
المنقول يلزم ان يكون الله تعالى كاذبا واجاب المص عن ذلك بقوله ولا يلزم الاشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في الاذن الواقع

هذا بناء على مذهب المص ان اطلاق المشتق لا يلزم اشتقاق اسم الفاعل منه والمستدل انما الزم الاشاعرة لزوم اشتقاق
اسم الفاعل في محل تلزم المبدأ به تم الجواب ان هذا المنع ليس لغويا انما هو اطلاق الشرعي لا ان لا يصح لغة فان
الله تعالى مستعمل المجاز ويجوز له فعلوه لانه ليس باطل والا لزم الجواب اشار المص بقوله ان اسماء الله توقيفية بتوقيف
على اذن الشارع والمراد بالقرآن فان المشكاة الواقع في القرآن هنديه كذا الجبل والاستبرق فارسية و
القسطاس رومية اختلفوا في ان القرآن هل يشتمل على لفظ غير عربي ام لا الاكثرون على المنع واختار المص وجودها
فيه لما روي عن ابن عباس وعكرمة ان القرآن فيه الفاظ مرية والدليل على وقوعه وقوع الفاظ المذكورة في القرآن
والاكثرون اجابوا عن ذلك بانه يحتمل ان يكون حالا اتفق فيه اللغات كالصابون والسندس ورد بان هذا الاحتمال
بعيد لا يبلغ الظن لو توجه على الشرح العضدي الى جماعة اهل العربية منع صرف اعجمي بوجود التعريف لو منع ما ذكر
من وقوع المعرب في القرآن وجعل الاعلام من المعرب وقد تقدم في اقول وجعل الخضر ما من فرق الاحكام الشرعية لا يلزم
ان لا يكون القرآن عربيا وهو يدل على ان الاعلام فان تم المستدل ان القرآن لو اشتمل على لفظ عجمي لا يصح ان
يتلى كل لفظ من الفاظ القرآن عربية وهو اشتراك بين العلم وغيره بلا تفاوت ثم استعمال الاعلام مما لا يختص عنه لا
يخرج اللغة عن كونها لغة خاصا ولا يتلى لتعليل ان يكون بالعجمي مثلا الا ان هذا ينافي ما قال المص في ان الصلوة والصوم
مجاز لغوي والا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا ويمكن ان يقال ان هذه الالفاظ قليلة بخلاف المنقولات الشرعية وفيه
اذا اعتبرنا الاعلام ايضا لانه ان المنقولات الشرعية اكثر الا ان يقال بعد الاعادة كالاشتراك يحتمل بعيدا ان يقال
قول المص والمعرب في القرآن جواب عن الدليل المذكور وهو ان المعرب في القرآن واقع مع ان المعرب على
صيغة الفاعل لا يطلق عليه تعالى كذا المجاز الجنس التاسع من الابحاث المتسع المذكور من الفصل السابع في الحقيقة
والمجاز فانه اي المجاز خلاف الاصل اي الراجح والا اي وان لم يكن المجاز مرجوحا لكان مساويا في الدرجة او
راجحا حصل التعارض فيخاطب المتردد المعنى من اللفظ الحقيقي والمجازي اقول غاية ما لزم ان يكون المجاز مثل المشترك لكن لا يتم
فيه قبول مشاك ولا يتم تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيحاصل الدليل ان اللفظ بالترتيب لا يحمل على المجاز لكن يحمل
وكذا لا يحمل على الحقيقة والمجاز والا لكان اللفظ مشتركا وهو باطل فتعين الحمل على الحقيقة لكونها هي الاصل والراجح واليه اشار بقوله
والحمل عليها لكان حقيقة المجموع وهو باطل فتعين حمله على الحقيقة فيكون اصلا والا لزم اهمال اي اهمال اللفظ اذ لم يفيد معنى
وتوقفه الى المجاز على وضع سابق وتعلق وعلاقة بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له والتوقف على الاول فقط اولا حاصل

عليه على غيره اذ المعلوم ان الذي يتوقف على شيء واحد يكون اكثر وقوعا على ما يتوقف على اكثر منه بحيث لا يلزم من ترك العلة
كثرة وجود المعلول ولكن ان ندعي انا لا نريد بالاولوية الا ان ترك العلة اقرب الى انتفاء المعلول من ترك الجزء الاخير من العلة
الحقيقية والمجاز الراجح المراد بحقيقة راجحة فيقبل ان يجوز بالحقيقة مجاز الراجح المجاز قيل ان يمنع تبادره لاستلزام الحقيقة
المعنى الثاني الحقيقة فيجوز ويكثر استعمال المجاز لا محصل التعارض فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا
فاذا دار اللفظ بين الحقيقة الوجوه الاربع لا حاجة الى المجاز والمجاز الراجح الثاني عشر كرجحانه قال ابو حنيفة الحقيقة اولى اعلم ما يحصل
وقال ابو يوسف المجاز اولى اعلم بالراجح وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والوجوه باعتبارين فيحصل
التعادل الثالث ان المشترك الوجوه والوجوه يحصل ان يكون الموقف فيه تحقيقها على الاول لا يكون الحقيقة اولى من المجاز
كليا والحق ان يقال اللفظ اذا اطلق على قرينة فان كان احد المعنيين من الحقيقة والمجازي معهودا والآخر غير معهود فهو حقيقة
وان لم يكن مجازا وان كان فان قرينة واحدة يلزم ان يكون المعنى المجازي معهودا والآخر غير معهود فهو حقيقة
ويحتمل ان يكون حقيقة ايضا فلا يتحقق والمجاز الراجح ويمكن ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين هذا الاشتراك
وقوعه اولا مع واحد باعتبار وضعين كالصلوة فانه مجاز في الدعاء الى القلب بالشرع وحقيقة في الاركان وكالعالم
المتخلط باللون والمع باعتبار وضع واحد وذلك ظاهر قال صاحب المحصول في كتاب البراهين ما يلزم منه ان يكون اللفظ
باعتبار وضع واحد حقيقة ومجازا كالكلي وقد يغلب الحقيقة مجازا عرفيا لعلة استعمالها كما قال الله تعالى الدعاء فانه كان اولا
مجازا ثم بالشهرة صارت حقيقة وصارت في المنع الاول مجازا والمجاز حقيقة عرفية بكثرة اي كثرة استعمال كالمنقولات
الشرعية فانها كانت اولا مجازات ثم بالشهرة صارت حقائق هذا ان اريد بالوضع ما يوضع عرف الشرع الا كان مطلقا
العلاقة وما اذا كان مجازا الا انه صار حقيقة العقد الرابع من الفصول العشرة في تعارض الاصل وهي الى التعارض عشرة
الوجه واقوى من خمسة اي الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص وسبق التقديم والتاخير فاذا دار اللفظ بين ظاهر تقديم او خبر
كان المراد معنى اقوى لا فلا ادرك كالاول قيل عرضت الناء على الخوض الا العشرة فالاول منها التعارض بين الاشتراك والمجاز
الاشتراك والنقل بين الاشتراك والاضمار بين الاشتراك والتخصيص فيكون ابوه والاخير التعارض بين النقل والاضمار فيكون ثلاثة
واثنان التعارض بين المجاز والاضمار بين المجاز والتخصيص فيكون ابوه والاخير التعارض بين الاضمار والتخصيص فيكون ثلاثة
الاشتراك سبعة والوضع في اقسام لكن لا يجري في الاقسام المذكورة كالتعارض وتعارض الاشتراك والمجاز والاضمار
نسبها الى انواعها ونعم المعلم حيث انه ذكر تقديم الاضمار والاشتراك وتعارضها مع الاشتراك اي فاما حقيقة وكل كل

الاشتراك والنقل يكون لفظ حقيقة واحدة فيتعين الحقيقة الواحدة يكون لا تعين المراد والاضمار والتخصيص والمذكور النقل مع
ان النقل ايضا يستلزم تعدد الحقيقة لانا نقول ان اللفظ المنقول يختلف باعتبار الخلط فيتحقق النقصان مع انتفاء المجاز
والاضمار يكون المراد ذلك الحقيقة فيتعين المراد ايضا تفصيله ان الاشتراك والنقل اذا انتفيا فوضع مستعمل تعين الحقيقة الواحدة
فيه واذا انتفى المجاز والاضمار تعين المراد ايضا مع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة فيحصل كمال المعنى من غير قرينة
الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار تعين المراد من غير نقصان القول بدرجة ان التخصيص لا يوجب حقيقة مثل كل حيوان ناطق
نقصانا في المعنى وكون الحيوان مجازا وايضا انتفاء الاضمار لا يوجب تعيين المراد كما قال المجاز يطلق على معنيين احدهما ما
لم يستعمل اصلا هو كلمة لغير حكم اعرابا بسبب زيادة ونقصان او نقل الاعراب المتغير وكذا في المحصول وانها يا نوع وقوع اسمال الزيادة
وليس مثله من المتقدم اكثر ذكر الاصلاء انتفاء في شرح الشرح العضد فلانه يتعين المعنى لانا نقول قال العلامة انتفاء المجاز
يطلق بحسب الاشتراك على ما يسمى على كلمة لغير حكم المراد بها بسبب زيادة او نقص الاعراب المتغير فاعرابه خلاف الاطلاق الاول المتغير
فانه استعمال المشترك في معنيه وهو على تقدير صحته بعيد جدا لوجوه المشترك بارادة يطلق عليه لفظ المجاز وايضا لا يتم على التقديم
والتاخير على تقدير انتفاء الاقسام الخمسة لو جوز انتفاء التقديم والتاخير والكلام لا يصير المراد كذا قال في شرح المواقف الواقف
اذا لتقدم والتاخير يرجع الى المجاز مثلا اذا عرفت الناء على الخوض المقصد ما عرفت في على المنادي يكون الكرب مسمى
معناه ايضا اللفظ المستعمل او استعمل غير ما وضع له لفظا كالكلمة الاولى من المشترك الاكتساب بين ملكات في لفظ الاولى فقد
استعمل غير ما وضع له وليس بحقيقة لانه ليس استعمالا فاصح وكذا انه ليس مجازا لانه ليس لعلاقة على ما صرح به العلامة انتفاء الثاني
المطول فاذا جوزنا على تقدير انتفاء الاحتمالات الخمس ان يكون اللفظ غلطا كالمنع من المصنفين من اسمه اسم العلم فلا يصح
ان يقال تعيين المراد بانتفاء الاحتمالات الخمس لانه لم يكن معينا ايضا بل مترددا واعلم ان مقصود المصنف من هذا المقام اثبات
ان الاضمار وغيرهما يوجب اختلال فهم مقصود المتكلم وقوله فاصح انتفاء الاشتراك الى بيان ان عدم الاشتراك كيف يدخل
في فهم المقصود فيكون وجوده مانعا وعدمه مرجحا وكذا باقي الاقسام الخمس فان احتمالات فيكون بعضها مرجحا للبعض مثل تعارض
الاشتراك والمجاز او تعارض الاضمار والنقل ونظائر ذلك التعارض الاول من العشرة فاذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك
فالمجاز الاولى لكثرته اقول لانه ان المجاز اكثر من الاشتراك فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه وليس اللفظ الا وهو حكم
المشترك عليه مانعا فان الناء جر وثبت وضرب فيقال الى اسم من الفعل وايضا اسماء الاشارة والموصولات والضمائر والفعل
المستقبل الامر وكذا الفعل الماضي اذا دخل عليه حرف الاستفهام مثل هل ضرب فان جر حيث الاشتراك يكون مشتركا بين الاخبار

بين الاخبار والانشاء والحرف مطلقا ان قلت الاشتراك بحسب الوضع اغلب المجاز باعتبار الدوران اغلب
قلت لا نزاع في الشرح العضد اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا والمسمى كالحاجة النكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة
في الوطء مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما فالمجاز اقرب فيحمل عليه وذلك لوجوه غير من الترجيح مفاسد الاشتراك
وفوائد المجاز الاول مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل القرينة
عليه دونها على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى استبعاد من سمعه او بعض اذ حمل على غير المراد مثل لا يطلق في التوا
المراد الخمس فيفهم منه الفهم جواز التطبيق في الخمس وهو نقيض المراد وجوبه وهو منه المراد وذلك بناء على ان النهي
عن الشيء امر بضده ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب مقتضيه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة والفوائد المجاز فمنها
اغلب من الاشتراك اما بالنسبة او المظنون الحاق الوجوه بالاعم الاغلب ومنها فوائد المجاز التي مرت الاشارة اليها
اقول الاستعمال الذي يدعيه مجمع كما قلنا وايضا لو سلم ان المظنون الحاق الوجوه بالاعم الاغلب لا يطلق في الشرح
العضدي حزن الاطراد ليس علامة الحقيقة فان الاسد مطرد في الرجل الشجاع وليس بحقيقة واذا تحقق الحاق بالوجوه
الاعم الاغلب يحصل الاشكال الاطراد تحقق في الحقيقة اكثر من المجاز وكذا سائر علامات الحقيقة والمجاز مما
اشكال كما مرت الاشارة اليه على ان الحمل على الصيد يجري في المجاز ايضا وكذا التخصيص على انا نقول انما
يلزم لو استعمل المشترك لا قرينة والمقصود كما في المجاز اما اذا استعمل مع القرينة فلا يلزم الاستعمال
بالفهم ولا يؤدي الى الاستبعاد لانه غير ذلك لا يحتاج المشترك الى قرينتين ثم لان القرينة الواحدة اذا دلت
على عدم ارادة المعنى الآخر يكتفي في المقصود ولو سلم سؤال القرينتين لا حاجة الى القرينتين لانه اذا دار بين
المجاز معنيان يكون القرينتين بحصول الفائدة اما مع القرينة فالمجاز وابعد ومنها فالحقيقة فيه فالاشتباه
في فهم المعنى المجازي لانه لا يكون عاريا عن القرينة فيتعين المعنى المجازي واما الا يكون معروفا القرينة
فيتعين الحقيقة بخلاف الاشتراك فان التنبيه تردد في فهم معناه قرينة بحيث فان الحقيقة الوجوه على مذهب المص
يبقى مقتضا كالمجاز الراجح وايضا المشترك ان استعمل في واحد حقيقة لا يحتاج الى القرينة فلا تقرر وايضا اذا دار
الاجمال بين اطلاق المشترك بالاجمال كما مر فلا تردد التنبيه فهو من الفوائد التي مرت في المجاز في الشرح العضدي
قد عرض من جمع المجازي على الاشتراك بالوجوه من جمع الاشتراك فمنها فوائد الاشتراك فمنها اطراد فلا يضطرب
المجاز فقد لا يطرد ومنها الاشتقاق من المشترك باعتبار المعنيين فيتبع الكلام والمجاز قد لا يتبين من الحقيقة

فيها كثرة الفوائد المطلوبة من المجاز والاشتراك عن مفاسد في المجاز فمنها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي
فيه الوضعان والمجاز يجب الوضعان والعلاقة والاقل مقدمات اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ
كل فرد مستقل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن عن مخالفة الظاهر لانه على
تعيينه والمجاز مخالف الحقيقة وهي الظاهر ومنها انه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز محتاج
الغلط عند عدم القرينة لهو حمله على ارادة الاشتراك في الذهن عند عدم القرينة متوقف
بين المعنيين على انا نقول بعد المعارضة والترجيح مع مدعي اولوية الاشتراك لان ما ذكر من فوائد المجاز
انما تصلح مرجحا لو ثبت وجود الاشتراك وقد وجد فان ما ذكر من كون المجاز ابلغ لا لغوة فهي فيما
اشترك فيه المجاز والمشترك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال والتعمية
لو حمر كالعين والحاسوس او دفع للطمع او للمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل
بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام ويكثر المنع بحمله على الامرين والجواب ان الترجيح مع مدعي
اولوية المجاز من الاشتراك لان المجاز اغلب من الاشتراك والاغلب اولى اقول اما في المعارضة
قوله فمنها ارادة الحقيقة فالاشتراك مطلقا مرادا قوله فمنها الاستغناء الخ
لانم ان المجاز لا يشتق منه واما قوله فمنها انه مستغن عن العلاقة الخ فلانم انه اكثر
مقدمات لان المجاز كما يحتاج الى العلاقة يحتاج المشترك الى لفظ زائد وايضا
قوله اقل مقدمات اكثر وجودا فمقدمات قرينة واما قوله انه مستغن عن الحقيقة
ففيه ان المجاز لا يحتاج الى الحقيقة كما مر ولعله اراد ما يحقق الموضوع له
وكذا في قوله المجاز يخالف الحقيقة وايضا قوله يتوقف بين المعنيين فيه انه
قد يتوهم ان المراد المجموع كما ذهب اليه جمع وهو مفسده كليه واما ما دعواه في
جواب المعارضة الاغلبية محل نظر كما اسلفنا ولو سلمنا الاغلبية فانه منقوض
بالنقل فانه لا ريب ان النقل اقل من الاشتراك مع انه اولى عندهم من الاشتراك نعم يمكن
ان يقال فوائد المجاز ان سلم انه تحقق في المشترك لكن تحقق الفوائد في المجاز اكثر
التعارض الثاني النقل اولى من الاشتراك اذا دار اللفظ بين النقل والاشتراك فالحمل

فالحمل على النقل اولى لان الاشتراك يقتضي بناء صحة اطلاق اللفظ على المعنيين بخلاف النقل
فانه لا يقتضي ذلك اذ المنقول اليه معنى واحد قبل النقل وبعده كذلك بخلاف الاول
فالاشتراك امر زائد لتعدد الحقيقة في المشترك بخلاف الاشتراك الفهم دون المنقول يحتمل ان يراد بحمل
الفهم بالنصب اي فلا يحمل الفهم في المنقول التعارض الثالث الاضمار اولى من الاشتراك
اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار وهو تقدير لفظ في الكلام فالاضمار اولى لان
الاجمال الحاصل من الاضمار مختص بحصول الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام فكان الا
شتراك اخف في الفهم والى هذا اشار الصابقة للاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار و
عمومه في الاشتراك وايضا الاضمار فيه الاختصار وهو مستحسن عقلا ونقلا واقول صاحب هذا
بان الاشتراك اخف بالنسبة الى الاضمار والاغلب اولى كما اختاره فيما مضى التعارض الرابع
التخصيص خير من الاشتراك اذ دار الكلام بين ان يحمل على الاشتراك او التخصيص فالتخصيص خير
من الاشتراك بمعنى ما ذكرنا في ان الاضمار اولى من الاشتراك لان التخصيص من المجاز على ما يأتي
والمجاز خير من الاشتراك اقول انما كان المجاز خيرا من الاشتراك لا بغلبة فلو تم الدليل يلزم ان يكون
الاشتراك خيرا من التخصيص لان الاشتراك اغلب من التخصيص التعارض الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف
النقل على اتفاق اهل اللسان عليه على تعيين الوضع وذلك متعذر او متعسر فيه ان النقل لا يحصل
بالشهرة لا يحتاج الى الاتفاق بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة يمنع الخاطب من فهم الحقيقة وذلك
يتعسر لكان المجاز اظهر فان قلت على تقدير النقل مراد المتكلم ظاهر بحكم الوضع ولا يبقى خلل في
الفهم وفي المجاز ربما يخفى وجهه ويتعسر طريقه فيقع خلل في الفهم قلت يحتمل ان يعلم فهم المجاز لان
لا يصح الا اذا كان بين الحقيقة والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا ترك المعنى الاول ليس كذلك
فالمجاز اقرب وايضا في المجاز فوائد وليس في النقل ذلك واقول لا شك ان المجاز اغلب من النقل
فيكون اولى على ما قال الصابقة التعارض السادس اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار الاضمار
اولى من النقل لما قلنا في المجاز من ان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان والمجاز ليس كذلك

ان قلت ان الاضمار اغلب من النقل التعارض الرابع اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص
التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل لما مر التعارض الخامس
اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار قال الصابقة المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى
قرينة صارفة وعن الظاهر اقول المجاز الراجح يورد نقضا على قول الصابقة الآن يستثنى المجاز
الراجح عن امثال هذه المباحث لذكره على حدة وايضا الاضمار خير فيكون اولى الآن يمكن دعوى
ان المجاز اغلب التعارض السابع التخصيص اولى من المجاز اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص
فالتخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجمع فيدخل المراد وغيره
بخلاف المجاز فانه غير المراد دائما اقول هذا لا يصح اذا اطلق الجزء واريد به الكل نعم في التخصيص
يكون المقصود دائما داخلا بخلاف المجاز وايضا يعارض بان المجاز اغلب التعارض الثامن التخصيص اولى
من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اعلم ان التخصيص في موضوع الحقيقة سواء كان الافراد
سواء كان الافراد متناهيا او غيره يسمى تخصيصا واذا كان في ظرف نسبة الحقيقة بحيث لا يوقعات على وجه
ينتهي الحكم يسمى نسخا في المحصول ان النسخ تخصيص في الازمان وحيث يجعل التخصيص على الاطلاق
فانما اردنا به التخصيص في الاعيان واما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك
اولى فان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام الا ترى انه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس
ولا يجوز نسخ العام بهما واللغة فيه ان الخطاب يعلق النسخ بصيرة لباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل فعل
جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص امر والصابقة في النهاية على المحصول بان الدليل اقوى عند اولوية
التخصيص من النسخ واما اولوية الاشتراك من النسخ فلم يرجح من الدليل اقول اذا تخصيص دليل
اولوية التخصيص عن النسخ يلزم اولوية الاشتراك عن النسخ لان التخصيص انما يختار اولى من النسخ
الابطال فيما قل فيكون الاحتياط اقل فيكون الاشتراك الذي لا ابطال فيه اجدر على الاولى
وقد مضى ان النسخ لا يعتبر تعارضه مع الحجة لان النسخ يحتاج الى دليل قوي وسيأتي في مبحث
النسخ ايضا لكن يبقى انه يلزم على قول المحصول ان يكون الاشتراك اولى من التخصيص الفصل الرابع
من الفصول العشرة في المقصد الثاني في اللغات في تغيير حروف تشتد الحاجة في بيان

الكتاب والسنة ويحتاج في الاستدلال بهما اليهما فمنها الواو ومعناها الجمع في الناس
الواو المفردة اقسام الاولى العاطفة لمطلق الجمع فيعطف الشيء على مصاحبه فالجيناه
واصحاب السفينة وعلى سابقه قد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه وكذلك اوحي
اليك ربك والى الذين من قبلك واذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان و
كونها للجمعة راجح والترتيب كثير ولعكسه قليل ويجوز ان يكون بين متعاطفيها
تقارن او تراخ اتاراد وآه اليك وجاعلوه من المرسلين وقد يخرج الواو عن
افادة مطلق الجمع وذلك على اوجه احدها بمعنى او وذلك على ثلاثة اوجه احدها بمعنى او
وذلك على ثلاثة اوجه احدها يكون بمعناها في التقسيم نحو الكلمة اسم وفعل وحرف
وبمعناها في الاباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين اي احدهما وبمعناها في الخبر وقال
لو امات فاحدها الصبر والبكاء والوجه الثاني بمعنى باء الجر نحو انت تعلم
مالك اي بمالك وبعت الشاة شاة ودرهما الثالث بمعنى لام التعليل
مثل يا ليتنا نرد ولا نكذب قاله الجاربردي الرابع واو الاستيناف نحو لا
تاكل السمك وتشرب اللبن فمن رفع الخامس واو المفعول معه كرت والنيل
السادس واو القسم ولا يدخل الا على مظهر ولا يتعلق الا بمحذوف نحو والقرآن
الحكيم فان يليها واو اخرى فالثانية للعطف والا احتاج كل الى جواب نحو
والتين والزيتون السابع واو رب ولا يدخل الا على نكرة ان من الزائد
حتى اذا ما جاؤها وفتحت ابوابها التاسع واو الثمانية يقال ستة سبعة و
ثمانية ومنه سبعة وثامنهم كلبهم العاشر واو الوقت وتقرب من واو الحال نحو
وانت صحيح الحادي عشر واو الحال اتيته والشمس طالعة الثاني عشر واو الصرف وهو ان
يأتي الواو ومعطوفه على كلام في اوله حادثة لا يستقيم اعادتها على عطف عليها فيقول
لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم فانه لا يجوز اعادة وتأتي مثله
يسمى صرفا اذا كان معطوفا ولم يستقم ان يعاد فيه الحادث الذي قبله وقد عد

القاموس للواو نحو امن سبع وعشرين معنى ما ذكرنا الا ما يناسب المقام في الجملة ومعنى قولهم
الواو للجمع المطلق ان يجمع بين امرين في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو
ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب واكرم زيد ومعنى الاطلاق في الجمع يحتمل المعاني
الثلاث في شرح الرضي المراد بالجمع ههنا عدم الانفصال المستفاد من او واما معنى الجمع
ان لا يتحقق بين المعطوف والمعطوف عليه من حيث اريد الجمع الانفصال الذي يكون في مفهوم
او واما واقول فيه بحث فان الواو للجمع في الوجود والانفصال في انما قد يكون باعتبار
العدم كما في مانعة الخلو ح لا منافاة لان معنى او يقتضي المنافاة في العدم والجمع الذي يقتضيه
الواو في الوجود وفيه ان قيد الحيثية يدفع ذلك ايضا المراد بالجمع عدم الانفصال الذي
مراد ما حال اعتبار الوجود من غير ترتيب قال نجم الايمة الرضي في شرح الكافية مراد
النحاة بالجمع ان لا يكون لاحد الشيئين او الاشياء كما كانت او واما ويسمى المراد اجتماع المعطوف
والمعطوف عليه في الفعل في زمان او مكان ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون حصل من كلتيهما في
زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو اولا فهذه ثلثة احتمالات
عقلية لا دليل في الواو على شيء منها هذا مذهب البصريين والكوفيين ونقل صنم عن الفراء
والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وبه قال محصل الفقهاء انها للترتيب ودليل الجمهور
استعمالها فيما يستحيل فيه الترتيب نحو المال بين زيد وعمرو مقاتل زيد وعمرو وفيما يتساوى
فيه قبل الاول قوله تعالى واسجدي واركعي وقوله تعالى موت وحيا والاصل في الاستعمال الحقيقة
ولو كان للترتيب لناقض قوله وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة قوله في موضع آخر و
قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا لان القضية واحدة ثم اعلم ان الواو مرة يجمع الاثنين في
فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اي حصل منهما القيام ومرة يجمع الفعلين في اسم نحو قام زيد
وقعد اي حصل كلا الفعلين من زيد ومرة يجمع بين مضمون الجملتين فصاعدا نحو قام زيد وقعد
عمرو وزيد قايم وعمرو قاعد فان قلت لو لم يجئ الواو في عطف الجملة لعلم ايضا حصول
مضمون الجملة فما فائدتها قلت بلى ولكن كان يحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون الكلام الاول
غلطا ويحتمل حصول احد الامرين فلما عطفوا بالواو وصار نصا في حصول الامرين فائدة

منه نحو

الواو في مثله كفائدة لا في قولك جاءني زيد ولا عمرو فكانه زايدة للنص وان لم يعد
الفاء في الزوايد ثم انك اذا قلت ما جاءني زيد وعمرو بلا في فهو نفي الاحتمالات
الثلث اي لم يجتمعا لا في وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان لا يعطف على المنفي
بالواو الا وبعد الواو لا نحو ما جاءني زيد ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان في
الظاهر للجمع المشتمل على الاجتماع في وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان يستعمل كثيرا لاجتماع
في وقت كما في المفعول معه وواو الصرف ومع العطف ايضا نحو كيف انت وضيعة بين
شيء وكل جل وضيعة حمل ان يكون مراد المتكلم ما جاءني زيد مع عمرو فيكون قد نفى الاجتماع
في وقت لا الترتيب بحمل احدهما على مجيء الآخر فجيء بلا في الاغلب دفعا لهذا الوهم وبيان ان
المراد نفي الاحتمالات الثلث وقيد او فيما لا يحتمل الترتيب طردا كقوله تعالى ولا تستوي
الحسنة ولا السيئة وقوله ولا يستوي الاحياء ولا الاموات وان اردت نفي بعض الاحتمالات
دون بعض فلا بد من القيد نحو ما جاءني زيد وعمرو معا وما جاءني زيد وعمرو اولا وما جاءني
عمرو ثانيا وما جاءني زيد وعمرو اولا فسبق بعد ان تقيد بما هذا الاحتمالات احتمالات آخر
واما لو كررت العامل فقلت ما جاءني زيد وما جاءني عمرو فهو عند سيبويه نفي للجميع المنقطع
احدهما عن الآخر كان المخاطب توهم ان حصل مجيء من كل واحد منهما لكن منقطعا عن مجيء الآخر
فرفعت بهذا الكلام توهمه وعند الفارسي هو ايضا نفي الاحتمالات الثلث كما كان من دون
تكرير العامل هذا القول اقرب ويكون فايدة تكرير الفعل المنفي كفايدة زيادة لا بعد الواو
واكثر كذا في الرضي واقول المعنى حرفي وهو موضوع لمعنى يختص على ما حققه السيد الشريف
قدس سره فمدخول الواو اما طبيعة عامة او اشخاص ثلثة للترتيب بان يكون زيد قبل عمرو او بالعكس
او اجتماع والشخص الواحد لا يكون نفيا لاشخاص ثلثة ولا يتصور طبيعة كلية يتحقق بها المعنى
الشخص المستفاد من كلمة لا ولعل الشيخ لا يقول بما قال السيد او المعنى عنده فيه يكون معنى كلي
مستقل كما يستفاد من اول كتابه خلافا للفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه ويحتج
الفقهاء على اجماع اهل اللغة اي الفاقهم جمهورهم مبالغة او المراد علماء اهل اللغة قال ابو علي
الفقهاء واللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو لجمع المطلق المحتمل للثلث

كامرت من غير ترتيب واجماع هؤلاء الثقلة البالغ قوتهم حد التواتر حجة ولو روده في مثل نقاتل زيد
وعمرو لان نقاتل لا يعقل الا فاعلين في وقت واحد فلو كان للترتيب لم يكن هذا الفعل
فاعلان في وقت واحد وذلك محال والصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير في الاسناد
ولا تناقض في الاول فلو كان للترتيب بان يكون الثاني خلفا سابقا فرانا اذا عكس لم يصح
القولان من غير تكرار ويناقض ولقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس اي في موضع
آخر من القرآن قال الله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقضية واحدة فلو كان
للترتيب لناقض الظاهران فلا منافاة الترتيب في الواو واستعمال الواو في الموضعين فلو كان
بالفاء لزم التناقض وسؤال الصحابة العارفين باللغة عن مبدا السعي في قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلعم حين اراد السعي بهما نبدا بما بدا رسول الله فقال صلعم
ابدؤا بما بدا الله ولو كان الواو للترتيب لما كان للسؤال وجه وقد استدل بهذا على التخيير
الحكمي فان المبدا يقتضي الترتيب اذ لو لم يكن للترتيب لم يكن في الكلام ابتداء واستعمال الظاهر
ابتدؤا بما بدا الله في المعنى لا في اللفظ فانه يفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله ولولا انه
للترتيب لما كان كذلك كذا في الشرح العضدي الحاجبي اذ لن لا يكون فان الترتيب مستفاد من قوله
ابدؤا بما بدا الله به ولو كان الواو للترتيب لفهم من الآية فلم يشكلوا فيه فلم يسئلوا فلم يحتج الى
قوله ابدؤا وفلما سالوا علم انه ليس للترتيب اقول الترتيب المستفاد من كلام الشيخ الرضي اعم
من ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما وح يكون سؤال الاصحاب وجه ظاهر ايضا فقد مضى
في كلام القاموس ان للمعية راجح والترتيب كثير وكذا في كلام الشيخ الرضي وح يكون لسؤال الصحابة
وجه وواو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في المتفقة قال صاحب اهل اللغة ان واو العطف في
ضارب زيد وعمرو وبكر كالواو في زيد وعمرو وبكر ضاربون فكما لا ترتيب في واو ضاربون
كذا لا ترتيب في واو العطف وقالوا ان فايدة الواو العاطفة ان يكون بدلا واو الجمع الترتيب
كذا فيما لا يمكن جمعه من الاسماء المختلفة فعلى هذا كما لا يستفاد من واو الجمع الترتيب كذا لا يستفاد من واو
العاطفة الترتيب قال صاحب المحصول فان قلت واو الجمع وواو العطف يجوز ان يشتركا في
ارادة الاشتراك ثم واو العطف يختص بفائدة زايدة قلت انهم نصوا ان فائدة احدهما عين فائدة

الاخرى وذلك يمنع الاحتمال المذكور واقول فيه بحث فان فايدة الواو في الجمع ليس عين فايدة
الواو العاطفة وكيف وواو العاطفة لا يدل على ان المتقدم من حيث الوجود بخلاف واو
الجمع فلا يكون احدهما في الفائدة عين الآخر احتجوا بانكاره صلعم على من قال ومن عصاهما
نقل انه خطب اعرابي عند رسول الله صلعم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال صلعم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله و
لولا ان الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق ولما كان للرد والتلقين معنى
وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم العمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا
الحج والعمرة لله حيث اخر الله تعالى العمرة عن الحج فلولا ان الواو للترتيب لما صح انكار
الصحابة ولعدم وقوع الثانية انت طالق وطالق وطالق بخلاف طلقتين فانه لو قال طالق قابل
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وقعت واحدة بخلاف ما اذا قال انت طالق
طلقتين وليس ذلك الا بافادة العبارة الترتيب فتبين الطلقة الاولى فلا يبقى
المحل قابلا للثانية ولا ترتيب في العبارة الثانية فيلحقها الثلاثة دفعة ولولا ان الواو
للترتيب لما كان بينهما فرق ولان الترتيب على التعاقب لا يفاد على الاسم مطلق
الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه بالواو اذ لا غيره حاصل الاستدلال انه قد
تقرر فيما سبق ان كل معنى يشتد الحاجة اليه لا بد له من وضع لفظ ومطلق الترتيب
المشترك بين معنى ثم والفاء هو معنى الواو واذا لم يكن الواو لمطلق الترتيب لم يكن
لفظ موضوع بازائه اذ لا لفظ غير الواو وقد فرض انعدامه وفيه ان المعنى المذكور لا
يدل من لفظ بقيده واما كونه مفردا فغير مسلم والمركب موجود وهو لو لمن جملة لمطلق
الجمع لان التركيب يستلزم الجزء والجزء لا يستلزم المركب والجواب عن الاول ان الواو
في قوله ومن يعص الله ورسوله لا يقتضي الترتيب لان معصية الله ومعصية الرسول لا يمكن
احدهما عن الاخرى فهذا بان يدل على فساد قولكم اولى بل السبب فيه ان قوله ومن
يعص الله ورسوله افراد لذكر الله عن غيره فكان ادخل في التعظيم واليه اشار المصنف بقوله

الانكار لكن الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وايضا الشارع في اللغة ان الواو للترتيب كما
وان لم يكن حقيقة فيه وانكارهم اي الصحابة على ابن عباس معارض بامر ابن عباس اياهم
بتقديم العمرة على الحج وهذا يدل على ان الواو ليس للترتيب فانه لو كان للترتيب لما
امرهم ابن عباس الذي هو اعرف من تلك الصحابة باللسان فانه رئيس المفسرين العارفين
بكلام الله ويمكن ان يكون انكار الصحابة لابن عباس قوله بلزوم التقديم والواو اذا كان للجمع
المطلق لا يلزم منه تقديم العمرة على الحج المتقدم عليها بالذكر المشعر بالتقديم في الجملة لانه يحتمل التقدم
والتاخير فرقت اذ هو لم ان الواو لمطلق الجمع فامر ابن عباس يكون مستندا الى رواية دالة بتعيين
الواو وتخصيصه فيكون موجبا له ولا يتوجه انكار الصحابة عليه فلهذا حمل انكار الصحابة على انهم فهموا
الواو والترتيب لما عرفت انه كثير والحق لم يتعرض صاحب المحصول لهذا الجواب لهذا واشار الصنف اليه بقوله
وايضا فان امر ابن عباس يدل على المطلوب وهو ان الواو ليس للترتيب فلا يخالف انكارهم فانه لا يدل على
عدم المطلوب لاحتمال فهمهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة
يرفع العموم المستفاد من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا محصله ان انكار الصحابة يحتمل ان يكون
لفهمهم عن الواو الترتيب وان يكون لفهمهم مطلق الجمع من الواو ويكون انكارهم حج على نزوم تقديم العمرة
المتاخرة عن الحج عليه لانه غير مستفاد من الواو اصلا فحينئذ يعلم الصحابة اهل تفسير ابن عباس معنى
لو فهم من الاية وحوابه بامر ان الواو اذا خصص العام بشيء يسمع منه اذا كان ثقة والطلاق الثلاث
ليس بتفسير للاول اي الطلاق المعطوف في قوله انت طالق وطالق ليس بتفسير الاول بخلاف قوله
انت طالق طلقتين اذ هو طلقتين بيان للمصدر المحذوف في طالق فيكون بيانا لمعناه وجزء الطلاق
يتم الكلام الا بخلاف صورة العطف فان الكلام قد تم قبل العطف كما اشار اليه بقوله والطلاق
الثاني ليس بتفسير له قد طلقت بالاول لتمامه من غير تعلق بالكلام الثاني ووضع اللفظ لا يعم
اولا لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص مستلزم للحاجة اليه وقد يحتاج
الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص هذا الكلام يحتمل المعارضة والمنع بيان الاول الكم
فلنم ان اشتداد الحاجة الى مطلق الترتيب يستلزم وضع الواو له ونحن نعارضه ونقول
ان دليلكم وان اقتضى ما قلتم فعندنا ما ينفيه وهو ان الاحتياج كما يتحقق باعتبار الترتيب
المطلق يتحقق باعتبار الجمع المطلق ونحن نستدل احتياجا اليه لان الجمع المطلق اعم من الترتيب

ومنه الاحتياج الى الخاص الذي هو الترتيب المطلق يستلزم الاحتياج الى الاعم منه
وهو الجمع المطلق ولا يكون بالعكس فان العام قد يحتاج اليه ولا يحتاج الى الخاص و
بالجملة ان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام والاحتياج الى العام لا
يستلزم الاحتياج الى الخاص مثلا كما احتجنا الى الانسان نحتاج الى الحيوان والجسم
والجوهر واذا احتجنا الى الجسم لا يلزم الاحتياج الى الحيوان وهو ظاهر يمكن ان يقال
انك قلت انا نحتاج الى الترتيب المطلق لانه اعم ونحن نقول الجمع المطلق اعم من
الاعم فيكون الاحتياج اليه اولى بهذا اذا جعلنا معارضة او نقضا اجماليا لان
مرجعها واحد بيان الثاني وهو المنع انا لا نم ان الحاجة الى الترتيب المطلق يستلزم
دون الجمع المطلق فان الجمع المطلق اولى بالاحتياج من الترتيب المطلق وح يكون المنع
منعا للسند ولا يكون موجها بقي هنا شيء ان مستند الحاجة الى الجمع المطلق ليس حاصلا
لما اسلفناه من كلام الشيخ نجم الائمة لانا مع ترك الواو بين الجملتين نفهم ما يفهم مع الواو
وقد قال الشيخ المذكور في شرح الكافية كان اللايق عد الواو في الحروف الزائدة الا ان النحاة
لم يعدوه فالمنع غير مناسب لانا نعلم يقينا الاحتياج الى الترتيب المطلق ثم انا نوسلنا ان الجمع
المطلق ايضا يستند الى الحاجة فلا شك في الاحتياج الى الترتيب فيبقى احد الجزئين بلا لفظ وهو
خلاف ما تقرر عندهم الا ان يقال يمكن ان يعبر عن الترتيب المطلق بالمركب المفيد له وح يرجع
الاستدلال كما قلنا ومنها الفاء وهي للتعقيب يجب ان يكون اي من الحروف التي تحتاج الفقيه الى معناه
الفاء وهي للتعقيب اعلم ان الفاء يفيد الترتيب مع اركان حرف عطف اولا فان عطفت مفردا
على مفرد فقائلة بها ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف
له بلا مهلة واذا دخلت على الصفات المتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس بين ملابستها
لدلول حاملها بل في مصاديق تلك الصفات كقولك جاءني زيد الاكل فالقيام اي الذي
ياكل فيقام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل عوضا عنها
كما في الجوامد نحو قولهم في صلوة الجماعة تقدم الاخرا فالاقدم فالاقدم بجوة فارسية فا
لا يصح وان عطفت بالفاء جملة على جملة افادة كون مضمون الجملة التي بعدها عقيب مضمون

التي قبلها في الزمان كقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فبئس مثوى المتكبرين قوله
تعالى وادرنا الارض ننبوا من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين ومن هذا القبيل
عطف المفعل بالجمل بالفاء قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلي الاية
ولقول الحية فقلت لبيك وقد يجيء الفاء بمعنى الى نحو مطرنا ما بين زمالة فالثعلبية
اي الى الثعلبية هذا الذي ذكرتم فالعطف والتي لغير العطف لا تخلو عن معنى الترتيب
وهي التي تسمى فاء السببية فيختص بالجمل على ما هو جزاء مع تقديم كلمة الشرط نحو ان
تقيه فاكرمه وبدون الشرط نحو زيد فاضل فاكرم ثم اعلم انه لا شك في ان العاطفة وا
لسببية فقد يكون الفاء سببية وعاطفة نحو قام زيد فضرب عمرو ولكن لا يلزم العطف
ولا بد ان يعلم ان كون الفاء يفيد الترتيب بلا مهلة كون الترتيب يحصل في زمان طويل اذا
كان اول اجزائه مترتبا على ما تقدم كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح
الارض مخضرة فان اخضرار الارض يبتدئ بعد نزول المطر لكن يتم في مدة طويلة فالفاء
نظرا الى انه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار وكذا في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما كذا قال نجم الائمة
الرضي ولكن في القاموس انه يجب نحو ما تيتا فتحدثنا ونحو فسقيناكم حتى
فتطرقت ومرضى نحو مثل وبرد الفاء عاطفة وتفيد الترتيب وهو نوعان معنوي وذكري
وقد يكون سببية وهو في كل شيء بحسبه كترتب قوله ومنها مادة الحمل بمعنى ثم نحو خلقنا
النطفة علقة الاية ويجيء للسببية وذلك في العاطفة جملة نحو كزه موسى فقضى عليه اي فصار الامر
من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون الاية قول المفهوم من كلام القاموس
ان الترتيب غير التعقيب ومقابله والمستفاد من كلام نجم الائمة ان الفاء للترتيب على كان
الترتيب غير التعقيب لا يكون الفاء للتعقيب على مذهب القاموس وح لا يلايم عبارة المص
لاجماع اهل اللغة اذ صاحب القاموس مما يقول عليهم وقوله تعالى لا تفتروا على الله
كذبا فيسحتكم عذاب هذا زار ولن خالف ان الفاء للتعقيب بلا مهلة مستدلا بان
قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب يدل على ان الفاء ليس

للتعقيب

للتعقيب بلا مهلة اذ الاسحات انما يكون يوم القيمة وبين الافتراء والاسحات زمان
طويل بابي العرف عن استعمال فاء التعقيب بلا مهلة فيه وليس مثل دخلت بغداد
فدخلت الكوفة وتفصيل الرد ان الفاء يطلق على معان مجازا منه جعل البعيد داعا
قريبا بلا مهلة وهو الاسحات فان الوعيد من الله يشبه الوقوع لامتناع التخلف
فيه وفيه انه قد يعفوا عن كثير مما تو عد لمحض الكرم او بالشفاعة الكبرى والوجه ان
البعيد قريب داعا او نظرا الى الله تعالى اذ لا قرب ولا بعد عنده ويمكن ان يقال المراد
بالاسحات الاستيصال على ما في الصحاح وح يكون معنى الاية لا يفتروا فيأخذكم فيستأصلكم
كما يقال استرفوا فتعتقكم وح لا يحتاج الى القول بالمجاز ويمكن ان يقال ان العذاب يكون
بعد الموت بلا فصل والموت يمكن ان يحصل في الحال وليس هذا البعد من قولهم تزوج فولد
له ومنها اي من الحروف المذكورة في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار فان الدار
محيط بزيد وتقديرا مثل في جذوع النخل قال الله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل قال
الشيخ الرضي قدس سره في شرح الكافية قبل ان في فيه بمعنى على والاولى انها بمعناها
لتمكن المصلوب في الجذوع لتمكن الظروف في الظرف وكذا في قوله واوصى في عبادي و
في قوله تعالى فردوا ايديهم في افواههم وامثاله يحمل على الظرفية لا بمعنى مع والى كما حمل بعضهم
والى ما ذكره الشيخ قدس سره يميل كلام المص يمكن في القاموس ان في للظرفية والمصاحبة و
التعليل والاستعلاء ومرادفة الباء والى ومن وبمعنى مع وللمقايسة وهي الداخلة بين
مفضول سابق وفاضل لاحق نحو قوله وما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل وللتوكيد
وقال اركبوا فيها وللتعويض وهي الزائدة عن اخرى محذوفة كنهيت فيمن رغبت اي رغبت
من رغبت فيه ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية قال الشيخ الرضي المراد بغاية في
قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية جميع المسافة فمن للابتداء في غير الزمان عند البصرية
كان الجور وبها الكتاب نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو وا
الكوفيون استعمالها في الزمان ايضا استدلالا بقوله تعالى من اول يوم احق ان تقوم فيه وقوله

نودى للصلوة من يوم الجمعة وانا لا ارى فى الاثنين معنى الابتداء اذ المقصود من معنى الابتداء
فى من ان يكون الفعل المتعدى عن الابتداء ثابتا ممتدا كالسير والمشى ونحوه ويكون
المجرور عن الشئ الذى فيه ابتداء ذلك الفعل نحو سرت من البصرة او يكون الفعل المتعدى
بها اصلا للشئ الممتد نحو بتراث من فلان الى فلان وكذا فرحت من الدار لان الخروج ليس
شيئا ممتدا اذ يقال فرحت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة وليس الاثنين
المذكور قيل قوله تعالى من اول يوم لحق ان تقوم وكذا الذهاب من يوم الجمعة حدين ممتدين
ولا اصليين للمعنى الممتد بل هما حدثان واقعان بعد من هو معنى فى لكن الظاهر بهذا الكوفيين
اذ يقال تمت من اول الليل الى الصباح ويعرف معنى من الابتداء بان يحسن فى مقابلتها لا
منتهاء وهو معنى الى او ما يفيد فايدتها نحو قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ
به التجئ اليه فالباء هنا افادة معنى الانتهاء فاذا قصدت بمن مجرد كون المجرور بها موضعا
انفصل عنه وخرج منه لا لكونه مبدا لشئ ممتد جاز ان يقع موقعه عن لانه بمجرد التجاوز يقول
انفصلت عنه ومنه ونهيت من كذا وعن كذا واجاز ابن السراج يكون من للابتداء غايتى الفاعل
والمفعول نحو شممت المسك من دارى من الطريق والتبعيض نحو اخذت من الدراهم والمفعول
الصريح محذوف اى اخذت من الدراهم شيئا واذا لم يذكر المفعول الصريح او ذكره معرفا نحو
اخذت من الدراهم فمن يتعلق باخذت لا غير لانه يقام مقام الفاعل نحو اخذ من الدراهم والدراهم
ما فوقها ولو ذكرته بعد المفعول المنكر نحو اخذت شيئا من الدراهم جاز ان يكون الجار متعلقا
بالفعل المذكور وان يكون صفة لشئ فيتعلق بمحذوف اى شيئا كائنا من الدراهم فيجوز اذا
على النكرة ان يكون حالا من النكرة المأخوذة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وتعرف
من التبعيضية بان يكون هناك شئ ظاهر وهو بعض المجرور بمن كما فى قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اى من الدراهم شيئا قال المص ووجه الفارسى والزمخشرى
ان اصل من التبعيضية ابتداء الغاية لان الدراهم فى قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ و
التبين كما فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتعرفها بان يكون قبل من او بعدها

بهم يصلح ان يكون المجرور بتبعيضه ومن تم اسم ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا
الرجس انه الاوثان قال الزمخشرى كونها للتبيين يرجع الى الابتداء قال الشيخ
الرضى انه بعيد لان الدراهم هى العشرون فى قولك عشرون من الدراهم وجاز
ان يكون الشئ جنسا للشئ نفس الجنس فلا يكون جنسا للشئ وزيادة
عليه الموجب هو ما نفى نحو ما رايت من احد ونهى نحو لا يضرب من احد واستفهام نحو هل
تضرب من احد وعند الاخفش والكوفيين يشترط فيها شرطين كونها فى غير الموجب
ودخولها على النكرات والكوفيون والاخفش لا يشترطون ذلك استدلالا بقوله
تعالى يغفر لكم من ذنوبكم قالوا ذلك بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا و
اجيب بان الله تعالى يغفر الذنوب جميعا فى امة محمد ويغفر بعض الذنوب فى قوم
نوح فان قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم خطاب مع امة نوح واقول الكفر من اعظم
الذنوب وهو غير مغفور فى امة محمد صلعم فقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا سوى الكفر
قلت ان قوله يغفر الذنوب اى ذنوب المؤمنين فلا يدخل الكفر فيه قلت فلا نناقض فان
الخطاب مع قوم نوح لا يختص بالمؤمن منهم واستدل الكوفيون بما حكى البغداديون من
قول العرب قد كان من مطر اجيب بانه على سبيل الحكاية كانه سئل هل كان من مطر
فجيب بقوله كان من مطر ومنها الى وهى لانتهاء الغاية قال الشيخ الرضى ان الى
مستعمل فى انتهاء الزمان والمكان بالخلاف نحو فاتموا الصيام الى الليل والاكثر عدم دخول
ما بعدها فى الابتداء والانتهاء فى الحدود فاذا اخلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك
الموضع فالموضعان لا يدخل ان ظاهرا فى الشرى ويجوز دخولهما فيه مع القرينة وقال
بعضهم ما بعد الى ظاهرا الدخول فيما قبلها ولا يستعمل فى غيره الا مجازا وقيل ان كان ما بعدها
من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة الى راسها فالظاهر الدخول والا فالظاهر عدم الدخول ثم انتهاء
الصيام الى الليل والمذهب هو الاول فعلى هذا لا بد وان يحمل الغاية فى قول المص قدس سره

الغاية على الاعم من الزمان والمكان فيكون ابتداء الغاية ايضا كذلك والاجمال كما يوجد فيه دخول
الغاية تارة وخروجها اخرى فذهب جماعة الى ان الى موضوع تارة لدخول الغاية فى المكان
وتارة للخروج فيكون مجملا قال الله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقال فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق فالاول خارج والثانى داخل والجواب انا لا نسلم الاجمال لانها موضوعة
للانتهاء ثم الغاية قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها انتهاء الشئ كالابتداء ظاهرة
الخروج كما قلت واذا ظهر الانفصال فيحمل على الظاهر واذا لم يظهر الانفصال يحتمل فيجب الرجوع
فالاحتياط ادخال الغاية لادراك الواجب فالانتهاء خارج بحسب اللغة ولا اجمال الا ان الاحتياط
بعض الصور يقتضى ادخال الغاية وايدت المص بقوله وقد لا يتبين كالمرفق فانه يجب غسله
الاحتياط ويتفرع عليه انه لو قطع اليد من المرفق لا يجب غسل الغاية احتياطا لانه كان فيه تبين
الواجب احتياطا لا اصالة ومنها التاوى من تلك الحروف ايضا قيل انها فى غير المتعدى لا
لصاق وفى المتعدى للتبعيض فى الحصول الباء اذا دخلت على فعل متعد كقوله تعالى فامسحوا
برؤسكم يقتضى التبعيض خلافا للحنفية واجمعنا على انها اذا دخلت على فعل لا يتعدى نفسه كقوله
كتبت بالقلم ومررت بزيد لا يقتضى الا مجرد الالصاق لنا انا نعلم بالضرورة الفرق بين ان يقال
مسحت يدى بالمنديل وبالحائط وبين ان يقال مسحت يدى المنديل والحائط فى ان الاول يفيد
التبعيض والثانى يفيد الشمول هذا كلام الحصول وانت تعلم ان صحة تحقق التبعيض لا يدل على
ارادته وهو ظاهر فانه يمكن ان يقال فى مسحت يدى بالمنديل للاستعانة او يكون فيه خصوصية مجاز
للتبعيض والمفهوم من كلام النحاة كالشيخ الرضى ان الباء للتعدية بمعنى ان الفعل الذى دخل الباء
على مفعوله يتضمن معنى القصر كررت بزيد فانه بمعنى لزرته وبنده التعدية من بين حروف الجر
تختص بالباء بخلاف التعدية بمعنى تعلق العامل بمعموله بواسطة حروف الجر فانه نعم الحروف الجارة
فمن قال ان التعدى يتضمن معنى التبعيض فقد اخطأ فانه خلاف الواقع مع ان اهل اللغة
النحاة لم ينبهوا عليه قال ابن حى اهل اللغة لا يعرفون كون الباء للتبعيض مطلقا بل يوردونه
لكن قال الشيخ الرضى ان الباء فى قوله تعالى يشرب بها عباد الله بمعنى من فيلزم ان يكون

للتبعيض

للتبعيض الا ان يقال انه مجاز ثم قال ان الباء فى برؤسكم زائدة ثم قد يجئ الباء للالصاق
نحو اراى التصق به وقولك مررت براى التصق مروره بمكان يلزم منه وذا اقمت بك
وبمعنى مع وهو الذى يقال باء المصاحبة نحو دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به واشترى الدار
بالانها ويكون للمقابلة نحو اشتريت هذا بهذا وبدلته به وانكر سيبويه فى سبعة عشر موضعا
من كتابه كونها للتبعيض قال فى المحصول فى الجواب عن ذلك ان الشهادة على النفى غير مقبولة قال
ان يخطئ ابن جنى بالدليل الظاهر الذى ذكرناه واقول استقراء سيبويه وابن جنى لا يدفع عا
قال صاحب القاموس الباء للالصاق حقيقيا امسكت بزيد مجازا مررت بزيد والتعدية
ذهب الله بنورهم للاستعانة كتبت بالقلم وهو بالسلة والتبيين انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم
العجل والمصاحبة نحو اهبطوا بسلام اى معه والظرفية لقد نصركم الله ببدر والبدل فليت لنا
بهم قوما اذا ركبوا والمقابلة اشتريته بالف والمجاوزة كعن وقيل يختص بالسؤال فاسئل به
خبيرا والاختص نحو يوم تشقق السماء بالغمام وما غرك بربك الكريم والاستعلاء نحو من ان
تامنه بقنطار والتبعيض عينا يشرب بها عباد الله وامسحوا برؤسكم والقسم اقسم بالله والغاية
احسن بى اى احسن الى والتوكيد وهى الزائدة وقد يكون زيادة واجبة نحو احسن بزيد اى
زيدا صار احسن وغالبة وهى فى فاعل كفى وضرورة نحو الم يأتيك والانباء تنمى بما
لاقت لبون بنى زياد وحركتها الكسر وقيل الفتح مع الظاهر نحو مر بزيد وظاهر ان التبعيض
واقع على نقل اهل اللغة ويمكن تطبيق كلام سيبويه مع كلام القاموس بان يقال ان انكار سيبويه
انما هو باعتبار ان الباء فى المتعدى مطلقا للتبعيض ولا ينافيه ان يكون فى بعض الصور للتبعيض
لكن ما بالى عند ظاهر كلام ابن حى يمكن ان يجعل مجازا للتبعيض رفع لا منافاة والفرق بين
المنديل ومسحت بالمنديل من حيث جعل المنديل آلة المسح مع الباء ومسحوا مع عدمها لا من
التبعيض قد استدل من قال ان الباء تجئ للتبعيض لقولهم هذا والمص قدس سره وغيره بان الباء
فى مسحت بالمنديل للاستعانة لا للتبعيض وغرض المص منع استعمال الباء للتبعيض حقيقة وهذا
انما يصح اذا لم يقبل قول القاموس ولا ظاهر فى مسحت بالمنديل ان المسح هو المنديل كما فى قوله

واستحيلوا رؤسكم ومنها انما وهي للحصر للنقل من اهل اللغة خلافا لبعضهم لقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم مع الاجماع بان من يمس كذلك فهو من اهل والوا
انه محمول على المبالغة لان اهل اللغة كالشيخ ابي علي الفارسي نقل عن النحاة ان معنى انما الحصر وصوبهم
وقولهم حجة ويمكن ايقال المراد المؤمنون الكاملون وح يكون الحصر حقيقيا ولان ان للاثبات
للنفي ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين الحكم
الاستدلال ان معناه اثبات المحمول للموصوف ونفي المحمول من غيره ونفي الموصوف عنه فهذا معنى الحصر
فاذا قلت انما زيد قايم اثبت القيام لزيد ونفيت سائر الصفات عنه فمعناه حصر زيد في القيام وح
اقول اولى ان يقتصر التحقيق فان دخل على الاسم يكون تحقيقا للسلب وان دخل على الموجبة يكون تحقيقا
للايجاب فلما ما فاة بين ان ما يمكن ان يقال مراد الله من قوله ولا يتواردان على محل واحد انه لا يقصد تواردهما
على محل واحد ح لا يبقى للدليل فايدة كلية لان حاصلها بان المراد ليس نفي المذكور الواحد ويحتمل ايضا ان
يكون الاثبات في زيد والسلب في غير زيد حتى يكون حصر القيام في زيد فلا يدل على جميع اقسام الحصر مثل
يقوم زيد فان معناه نفي قيام عمرو وغيره ولكن عبارة المتن يشتمل الصورتين وما ذكره من قولهم انما زيد قايم
تصوير للمقصود في مثال واحد وظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون الضمير انما مستعملا لقصد الافراد والتعيين
والقلب لكن كلام الشيخ عبد القاهر يشعر بانه لا يفيد الا قصد القلب في القاموس انما بفتح الالف تفيد
الحصر كما تكسر واجتمعا في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاولى
لقصر الصفة على الموصوف والثانية لقصر الموصوف على الصفة واقول ثانيا انما كلمة واحدة ليس المراد بلفظة ان هنا
معناه ولا بكلمة ما النفي بل هو لفظة واحدة نقلت من الكلمة فلا يصح على انه للحصر انما
هو نقل اللغة قال في التلخيص وانما يفيد الحصر لتضمنه معنى ما والا فالمسألة الاعلام التفتازاني
في هذا الكلام اشارة الى ان ما في انما للنفي على ما توهم بعض الاصوليين حيث
استدلوا على فاروا القصر بان ان للاثبات وما للنفي فلا يجوز ان يكون لاثبات
ما بعده ونفيه عن غيره لجواز ان يكون للاثبات بما بعده ونفي ما سواه وعلى القصر
والثاني يبطل فتعين الاول وهو معنى القصر واما قلنا ان ما

ليس للنفي لان ان لا يدخل الا على الاسم وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه ما جاز النحاة
واعتذر السيد الشريف قدس سره في حاشية المطول ان مراد الاصوليين مناسبة
النقل من معناه الى معنى الحصر وليس للاستدلال واقول انت تعلم من كلام المحصول والمص
انهما مستدلان الفصل العاشر من الفصول العشرة المذكورة في المقصد الثاني في
الصفات في الخطاب وفيه مباحث ثلث البحث الاول هو الكلام المتقدم به الافهام
ليس تعريفا للخطاب بل حكم من احكامه ليفرع عليه انه لا يجوز على الله ان يورد في الخطاب
المفهم الهذيان فانه نقص عن احاد الناس فكيف بالنسبة الى من لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء قال في المحصول التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب
رسوله على الاحكام المسئلة الاولى لا يجوز ان يكلم الله ورسوله ولا يعني شيئا والمخالف فيه
الحشوية ثم وجهان احدهما ان المتكلم قالا عند هذا بان وهو نقص والنقص على الله ممتنع والثاني
اعتراف من صاحب المحصول ان النقص والقبح محرمان في افعال الله وان العقل حاكم
كما لا يخفى والثاني ان الله سبحانه وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل الا
معناه واقول الهداية والشفاء والبيان كلها باعتبار الاحكام وذلك لا يقتضي عدم اشتمال غير
الحكم على الابهام كمتشابهات السور لا يقال المراد بالشفاء الصحة لانا نقول ح لا يكون له دخل
في المتن فلا يصح من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص المستلزم لبعض الوصوف عن
ذلك علوا كبيرا واصحاب الحشو الحروف المقطعة مثل الم المص وقوله تعالى كانه رؤس الشياطين
وقوله تعالى عليها تسعة عشر فان الحروف المقطعة لا معنى لها وكذا قوله كانه رؤس
الشياطين فان هذه المشبه به مما لا يحصل له معنى اصلا وكذا قوله عشرة كاملة
في قوله تعالى فصيامه ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم فانه معلوم لكل واحد ان السبعة والثلثة
عشرة فصار عشرة كاملة وبقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم بالاستئناف
العطف والراسخون على الله والاظهر ان يكون معناه ان العلم بالتأويل هو الله والراسخون
في العلم وهو بط اذ يلزم على ذلك قوله تعالى بعد ذلك يقولون امنا به اذ يلزم ان يكون

الله تعالى امنا به كل من عند ربنا وهو ظاهر البطلان فظهر ان الوقف على قوله تعالى
الا الله وقوله تعالى والراسخون في العلم ابتداء الكلام في الآية اعني قوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اي
يعلم تأويله ما تشابه من الكتاب الا الله وحده وتوضيح الاستدلال اذا جعلنا العلم
بالتأويل شاملا لكل الراسخين وح يلزم ان يكون للرب رب لظاهر قوله احتج الحشوية لان
الحروف قيل انها اسماء للسور فلا يكون مهملا غاية ما في الباب انه يلزم اعتبار غير العربي
في القرآن اذ الحقيقة الشرعية اذا لم يكن مجازا لغويا لا يكون من كلام العرب كما قال المص
وذلك غير مشهور في مقطعات الحروف واقول مرادهم بالمهمل اعم من ان يكون غير موضوع اصلا
او لا يكون معنى ظاهرا باعتبار التخاطب كما لحي وح لو فرض وضع الحروف المذكورة لاسماء السور
من غير ان يكون مجازات لغوية معنى الكنايات الجاية اعلم ان الشيخ ابا جعفر الطوسي قدس سره اختار
في التبيان ان احسن ما قيل في المقطعات هو انها اسماء للسور وكذا قال صاحب المحصول
في المحصول الا ان المص رحمه الله قال قيل ان المشهور ان امير المؤمنين صلوات الله عليه
قال في دعائه يا كهيعص يا حمعسق وكذا المشهور ان طه ويس من اسماء النبي صلى الله عليه وآله وقيل ان
قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه الم اسم لجميع الكتاب وكذا في بعض السور والاستدلال
والتمثيل برؤس الشياطين تمثيل المستنكر في الغاية فان العرب اذا اردوا تقبيح
شيء يمثلون برؤس الشياطين فالمشبه به امر معقول والتوكيد مفهوم من كلمة من عشرة
ايضا ونقل الامام ابي جعفر محمد الباقر عليه السلام وعليه السلام ان المراد بالطاهر
يستغنى كالبدلية من البدل في الاجزاء وعلى هذا يكون كلمة تفيد المعنى غير التوكيد
وذكر العشرة يكون لتوضيحها بالكلمة وقال بعض المفسرين ان ذكر العشرة لدفع توهم ان الواو

بمعنى او ولدفع توهم ان السبعة يطلق على مطلق الكثرة وذكر الكاملة لما مر اقول يمكن حمل
الكاملة على انه لا يحتاج الى ضم احد اليه كالسبعة فانه يحتاج الى ضم الثلاثة وكذا الثلاثة
وهذا ايضا يكون اخذه من مشكاة هذا الامام والعطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه
اي لا يلزم من عطف الراسخون على الله ان يرجع ضمير يقولون وهو واو الجمع الى الله ايضا
فانه يمكن ان يكون والراسخون عطفا على الله ويكون يقولون مخصصا بالراسخين ثم
يحتمل وهو يقولون بالعطف خلاف الظاهر لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في المتعلقات لكن يقول ان مخالفة الظاهر اهون من الخطاب بالامهمل اصلا اقول ثم غير من القراء
ذهبوا الى الوقف مطابقا لما يستفاد من ظاهر كلام امير المؤمنين صلوات الله عليه في نهج البلاغة
في خطبة الاشباح حيث قال واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام
السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بمجمل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله تعالى
اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا
فاقتصر على ذلك ولا يقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين هذا كلامه صلوات الله عليه
فاذا وقف الواقف على قوله الا الله وجعل والراسخون ابتداء كلام يكون مبتدأ خبره
يقولون امنا به يكون تأويل المتشابهات من جملة ما جهلوا فح يقوى اشكال الحشوية واقول
الحديث القدسي المشهور وهو ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا
احببته كنت سمعه الذي يسمع به الحديث حديث رواه الامامية كالشيخ الشهيد
قدس سره في كتابه الكفاية وبرواية السنة مشهور يدل على ان العبد اذا بلغ به الكمال
مرتبة قرب النوافل ونهاية المحبوبية صار يعلم اسرار بظهره الله على غيبه فهو يعلم
الغيب كما يرشدك اليه قوله تعالى لا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وما نقل
عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم حيث اجروا اخبار الارحام المذكورة والتفاوت
والشقاوة وما جاز حصول العلم بالتأويل لنبي لانا وكونه تعالى لا يعلمه الا الله ويريد ذلك ان
الكلبي حيث سأل عن امير المؤمنين ثم وكان يطلب بكر عن احوال الترك وسيرهم واعمالهم وتسلطهم بعد

بعد الاطلاع على ما امر المؤمنين هذا علم الغيب فقال يا اخا كلب هذا ليس كعلم الغيب انما علم
ما عدد الله بقوله تعالى ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري
نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت وما عدا ذلك فعلم يعلمه الله نبيه
فعلمه هذا اجمال كلام امير المؤمنين ع وتفصيله مذكور في نهج البلاغة وجه التاسع ان ما ورد المتشابهات
غير داخل في العلوم الخمسة التي لا يعلمها الا الله فيكون داخلا فيما عدا ذلك فيكون معلوما لامير
المؤمنين ع وهو من خواص الراسخين كما هو معلوم لسيد المرسلين صلوات الله عليهم ولا يكون اول
المتشابهات كاحد الخمسة عن علومه لاحد قطعا فلا يحتاج الى ما قيل ان العلم بالتاويل مختص
بالله والراسخ حاصل بالتاويل لغير الله فهو كاف في فهم المتشابهات وانما قلت بعدم الاحتياج
ما قيل لانه يلزم ان يكون علم النبي صلى الله عليه وآله المعصومين عليه وعليهم بالمتشابهات عن الكتاب
او لا يتعلق عليهم بالمتشابهات قطعا وكلاهما لا يليق البحث الثاني ممتنع عقلا ان يخاطب
شيء ويريد خلاف ظاهره وكذا السنة مزدون البيان والقرينة الدالة على المراد والا لم
الاغراء بالجهل اذ من سمع الخطاب يعتقد ان ظاهره المراد دون غيره فاذا لم يكن كذلك كان اغراء
جهلا والله تعالى عليه فهو اغراء الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا ايراد كلام لا يوثق به لهذا قال
في الشرح العضدي الخطاب بالابهام بعيد وان كان لا يستحيل الله ولانه بالنسبة الى غير ظاهر مهمل
وقد بان التكلم بالمهمل محال على الله تعالى فان قلت ان عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه فلا نم
اذا قال كلاما ظاهرا لوعيد لتوقف النسق لا فائدة فيه فان هذه فائدة كلية وان عنيت ما يحصل
منه افهام المعنى فلم قلت انه غير جائز على الله سبحانه لمثل تلك الفائدة قلنا اذا فهمنا
هذا الباب لا يبقى اعتماد على اخباره واخباره اقول ان الاغراء بالجهل والاتيان بكلام لا
اعتماد عليه لا يقبح من الله تعالى اذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح فانه اذا كان خلق الكفر عند
الاشاعرة في قلوب المكلفين من الله تعالى واقعا فالاغراء بالجهل يكون على الاولى البحث الثالث
في بيان ان الدليل العقلي هل يفيد اليقين ام لا قد الدلايل النقلية ظنية لتوقفها على تلك الامور

على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار و
التقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو لوح النقل عليه لزم ابطال النقل
هو الاصل فان النقل متوقف اثباته على حكم العقل لوجود الصانع وعلمه وقدرته كما
ذكرنا مرارا فلو ابطل حكم العقل برفع عن النقل الامان اذ بطلان الاصل في تلك الصورة يستلزم
بطلان الفرع ولا شك ان هذه اي نقل متن اللغة والنحو وغيرها ظنية والموقوف
عليها ظني فالنتيجة التي يتوقف عليها في الدليل النقلي ظنية اما بيان ان هذه الامور ظنية فقال
صاحب المحصول ان مدار النحو واللغة والصرف على اشعار المتقدمين والعمل عليه مردود
الاحاد فلا يدل على صحة النقل فضلا عن صحة تكرر نزول وقوع الغلط امر امرا القيس وامثاله
كثير قال وذكر القاضي ابو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني في كتابه الذي صنفه في الوساطة
بين المتنبي وخصومه ان امرا القيس اخطا في ابيات كثيرة وكذا الابيد والفرزدق
وذي الرمة الطهوري وما جرى بين الفرزدق وبين عبد الله بن اسحق الحضرمي
في قوله فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا وقال الاصمعي
حق الكلمة انه حرمعاني من جوامع المشام لا يحتمل شيئا والكر شعر لطاح وذي الرمة قال
في المحصول واراد الوقوف فليطالع كتاب القاضي عبد العزيز اقول عدم الافادة للنص
مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة وهذا الدليل منتظر فيه اذ قد يحتج الاشاعرة على شيء
فيبلغ حد اليقين كما في المتواتر فلا احتياج الظن لا يفيد الظنية وايضا انما يصح هذا الدليل بالنسبة
الى من ياخذ معنى القرآن والحديث من النحو والصرف اللغة من لا ياخذه فلا نم ان الاحتياج والاستدلال
بالالفاظ الى اعتقاد عدم الاشتراك ونظايره ظاهر وكون هذا الاعتقاد ظنيا اشكال
والحق خلاف هذا فان بعض اللغات كالسماء والارض ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة فيما بين اهل اللغة في عصر الرسول ص في معانيها التي يرادونها الان مقطوع
والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا النحو والتصريف ورفع الفاعل ونصب المفعول

لان الاحاد

٧٨

لان

وجر المضاف اليه ومعنى الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل والمفعول مما هو معلوم الاستعمال
في زمن النبي ص فيما يراد منها في زماننا ولا يحتاج ان يراد بالتصريف جميع مسائله وكذا
مسايله وكذا النحو متواتر النقل مما علم قطعا فاذا علم الفهم لمثل هذه الالفاظ قرائن
مشاهدة او منقولة تواتر تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت الاحتمالات المذكورة
واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل به اذا تعين المعنى وكان مراد الله فلو كان
معارض عقلي يلزم كذبه اقول من قال الدليل اللفظي يفيد القطع الافادة في الجملة لا الايجاب
الكلي فانه لا قايل به وح فيما علم امكانه عقلا وشرعا لا يتصور المعارض والاحتمالات لا يجري في
كل محل قال السيد قدس سره في شرح المواقف ان دفع المعارض العقلي يعلم من صدق القايل
وتعيين المراد كما مر فعلى قوله قدس سره لا يحتاج الى افادة الدليل العقلي اليقين الى اعتقاد عدم المعارض
العقلي فانه يتاخر عن الافادة ولو سلم ارسه لا نم الاحتياج اليه فان صاحب التوقف ان الدليل
النقلي انما يفيد في الشرعيات لا العقليات قال الشارح قدس سره ان قلت اذا كان صدق
القايل محذوفا به لم يمنع الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات والا
لامتنع كلام الكذب فيها فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها
ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من المختفات فلا يحصل
هذا الاحتمال ربما يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي الدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم
في الشرعيات اقول قد علمت ان المراد بافادة الدليل النقلي اليقين الافادة في الجملة وهذا جار في
العقليات ايضا لان العقليات تنقسم الى قسمين احدهما ما لا يجزم العقل بامكانه ويكون له طريق
اليها او لا يكون له طريق اليها ما يجزم بامكانه ويكون له طريق اليها والقسم الثاني نادر لا يعتد به فلا
يتوجه ان الدليل يفيد القطع في الشرعيات كليا ولا يفيد في العقليات كذلك لان افادة الدليل
القطع كليا في الشرعيات غير مسلم ولا يقول به احد ايضا ايضا نقول اذا علمنا مراد العالم
الصادق كما يحصل العلم بعدم المعارض يحصل العلم بعدم الامتناع وهو ظاهر وعدم الامتناع الذي ذكرناه

قد يعلم في محكمات القرآن اي قد يعلم يقينا المراد من بعض الآيات معينه كما في كتاب
الصيام لوجه على الناسخ الثبت الخامس والخطاب يحمل على تحقيقه الشرعي ان
وجدت كما في الآيتين المذكورتين سواء وجد غيرها من الحقايق الغير الشرعية اولا فان
ثبت الشرعية فالوجه ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمل على
احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز فان تعدد العرفية حمل كل طائفة
الخطاب على ما يتعارف في اصول الخطاب على ثلثة اقسام الاول ما يدل عليه لفظ وقد مر
تفصيله الثاني ما يدل معناه الثالث ما يضم اليه شيء آخر لصار المجموع دليلا على الحكم والمشار
اليه الى اقسام الثلثة اما القسم الاول فقوله خطابه ص واما القسم الثاني فقوله ويدل الالتزام
واما القسم الثالث فقوله وقد يحتج بالخطابين في اصول قد عرفت ان الحقيقة ضربان اصلية
وهي اللغوية وطارئة وهي العرفية والشرعية فان كان الحقيقة مستعملا في الثاني في شيء وفي العرف في
شيء وفي العرف وشيء آخر ولم يرجح العرف من احد حقيقة في المعنى اللغوي فانه يكون مشتركا بينهما
وان صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على العرفي لانه المتبادر الى الفهم ويجب حمل الشارع
في الاسم المنقول الى المعنى الشرعي ما حاصل ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي ثم المجازي فان حاصل الله تعالى طايفتين بخطاب وهو خصه عند احدهما في شيء عند
اخرى في شيء آخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه والا لزم ان يقال ان الله ع خاطبه
بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة اقول اللفظ اذا وضعه العرف لمعنى يكون استعماله عند
اهل العرف حقيقة مطلقا فيلزم كون استعمال المشترك في كلامه ص وايضا يجب
ان يلحظ كونه بالنسبة الى كل قبيل مستعملا في شيء من الخطاب غير معلوم وايضا يلزم ان يكون المجاز اذا
اشتهر جدا يجعل حقيقة ثم يكون مشتركا وهما خلاف ما مضى وقد يدل بالالتزام
اما باعتبار اللفظ المفرد على كون الامر اعم من الطلب الجزم للطايفتين الجزم النسخ فتحقق الملك لتوقف عليه
العتق فلا يتصور الوفاء بالنذر لا يعد يحقق الملك يعدم الاستماع وهو ظاهر وعدم الاستماع الذي ذكرناه

الخطاب

ما حاصل

في صورة النذر

شرعا واما ان يكون الالتزام شرطا للمطالبة عقلا كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان العقل
يحكم بوقوع الخطاء والنسيان فلا يمكن حمل الحديث على رفع النسيان عن الامة في الواقع
فلا بد من حمله على رفع المواخذة فثبت ان الاشتراط ليس بالشهور المستلزم لوجوب تحقق الشرط
مع المشروط ويسمى الدلالة المستفادة من الالتزام فيما ذكر دلالة الاقتضاء واشار المصنف
اشرنا من انقسام الالتزام الذي هو شرط للمطابقة الى الشرعي والعقلي بقوله اما شرعا كنذر
العتق او عقلا كرفع الخطاء اعلم ان نذر العتق ورفع الخطاء جعلهما المصنف من الالفاظ المفردة
الدالة على ان المعنى الالتزامي شرط للمطابقة اما عقلا او شرعا وفيه نظر كما لا يخفى على الخبير الالتزام
المتحقق في اللفظ المفرد فيما ذكر منظور فيه او باعتبار اللفظ المركب اي بدل بالالتزام باللفظ
المركب وهذا على تعيين الاول اشار المصنف بقوله بان يكون حكما المقصود لدلالة الناس على تقرير
الضرب على الاولوية فان اللفظ المركب وهو قوله تعالى لا تقل لهما اف يدل على تحريم الضرب
مطابقة ويفهم بالالتزام تحريم الضرب وهو مكمل للمعنى المطابقي اولا يكون مكملا للمعنى بتخصيص الذكر
على تخصيص الحكم كما في قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان تخصيص الفاسق بالذكر يدل على
تخصيص الحكم وهو التبين والتوقف في الحكم بشهادته دون غيره فالخبر الذي لا يكون معلوم
الفسق لناس في زمانه وبهذا استدل الشيخ ابو جعفر على الاكتفاء في الشهادة بظاهر العدالة
وقد يحتج في صورة اللفظ المركب الدال بالالتزام من المطابقة بين حكم آخر مثل قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يحصل من المطابقة بين ان مدة الحمل
اشهر وقد يتضمن الى النص عن الاجماع ويحصل الحكم بها مثل دلالة الاجماع على تساوي
الخال والخالة في الحكم ودلالة النص على ارث الخال لكنا الخالة بناء على الاجماع المذكور وقد
يتعدد حمل اللفظ اي لفظ الخطاب على ظاهره فيجب حمله على غير الظاهر وهو المجاز على قول فان
كان المعنى المجازي واحدا حمل اللفظ عليه من غير افتقار الى دلالة اخرى صونا للكلام عن
الالغاء وان كان متعددا فاما ان يدل على واحد معين اذ مرادا من الارادة وهو الراجح

لكلام

وان لم يترجح فهي مشتركة بين المعاني المجازية والى ذكرنا منفصلا شارح المصنف بقوله فان كان المراد
ان كان واحدا حمل عليه والا فهي مشتركة وان لم يترجح احدها والاحمل على الراجح المقصد
الثالث في الامر والنهي وفيه فصول خمسة الفصل الاول في حقيقة الامر اي معناه
لغة الامر بحسب اللغة وفيه مباحث البحث الاول لفظ الامر في اللغة حقيقة في القول مجاز في
الفعل ولا نزاع في الاول قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي اطلاق الامر على القول
المخصوص بخصوصه فكان ابا الحسن حيث قال ان الامر موضوعا حقيقة في الشان والصفة
بحيث الامر مشترك بينه بخصوصه وبين الشان والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة
على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث انه من افراد الشان او الصفة بخلاف
كونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون الا باعتبار الثاني وهو انه من افراد الشان او الصفة
وقد يظهر ذلك من قوله ان اطلاق الامر على الفعل يكون حقيقة ايضا عند ابي الحسين لا
انه يكون باعتبار فرد الشان او الصفة لا بخصوصه فالنزاع في انه مجاز باعتبار
الاطلاق بخصوصه وهاهنا اي كونه مجازا في الفعل فلانه لولاه لزم الاشتراك لان
كون الامر حقيقة في القول مجمع عليه فان كان حقيقة في الفعل ايضا يكون مشتركا وهو باطل
اتفاقا حين اطلاق الامر مجردا عن القرينة لهذا القول على ان الاشتراك خلاف الاصل وهذا
الدليل بعينه يدل على ان الامر ليس للقدر المشترك فانه لا ينتقل الذهن
اليه اصلا بل يصل الى القول ولو كان للقدر المشترك لم يتبادر القول لعدم دلالة
العام على الخاص باحدى الدلالات وفيه بحث احتجوا اي اجمع من قال بان الامر حقيقة
في الفعل بصحة الاستعمال فيه من غير قرينة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا اي قضاؤنا وحكمنا
وفار التنور والمراد فعلنا من الافعال العجيبة فهم التعجب من الامر ليس من اللغة وكما يقال امر فلان
مستقيم اي شانه على الاستقامة وطريقه مستقيم وهذا امر عظيم اي خطب عظيم
وجاء زيد لامر اي لغرض والجمع تحرك للامر اي الشيء ويقال نفس الامر اي نفس الشيء وبالجملة

قولهم امر فلان مستقيم ونظايره ظاهر الجواب عن احتجاجهم والجواب عن الاحتجاج المذكور
ان الاستعمال يوجد مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا نم ان استعمال الامر بمعنى الفعل
ليس بالقرينة فلا يتم الاستدلال بمجرد الاستعمال في الحصول احتج القائلون
حقيقة في الفعل بان اهل اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل فظاهر الاستعمال الحقيقة
اما بيان الاستعمال فقوله تعالى فخرجت يا مره وتجري هذا البحر بامره واما ان الاصل هذا الاطلاق
الحقيقة فلما تقدم والجواب ان هذا اصل آخر يعارضه وهو ان الاصل عدم الاشتراك
في يحتج للقول المعتمد صحيحا وقد بينا اولوية المجاز من الاشتراك ثم انا ذكرنا من سبق الذهن يكفي
في الدلالة على المقصود البحث الثاني في حده اي حد الامر بمعنى القول وهو طلب الفعل بالقول كما اذا
قال القايل اضرب فانه يطلب بهذا القول الضرب وهذا الطلب اذا اقترن بالاستعلاء فهو امر
اقول الطلب وان استفيد من القول لكنه ليس نفس القول فلا يصح تعريف الامر الذي
هو القول عند المص بالطلب وايضا في الشرح العضدي ان المولى لما امر والكلام
النفسي كان الطلب لو عامته لم يكن ان يجدوا الامر به فلذلك حدوه تارة بارادة
الفعل وآخر هو صيغة افعل بارادات ثلث وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة
اقول هذا عجيب فان المعتزلة قد بينوا ان الطلب عين الارادة فكيف يصح
هذا القول بالنسبة اليهم وايضا ليس كل طلب في عامة الكلام النفسي فلا يلزم من
انكار الكلام النفسي انكار الطلب وايضا الارادة ليس كلاما لفظيا كالطلب وايضا
المص ينكر الكلام النفسي وعرف الامر بالطلب وذلك متصور باحد الصورتين
الاول يمنع ان انكار الكلام النفسي يستلزم عدم تعريف الامر بالطلب الثاني ان يقال المراد
بالطلب الارادة كما اختاره المص فيما بعد الثالث ان يقال المراد بالقول المصدر
لا المقول وهو طلب وعلى الاخير يندفع الاشكال الاول الا انه قال كم الايمة الرضي
شرح الكافية في شرح قول ابن الحاجب الامر صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب

بحذف حرف المضارعة لو قال بصيغة يصح ان يطلب بها الفعل لكان اصرح في كل
ما يسميه النحاة امرا وذلك لانهم يسمون افعل على سبيل الاستعلاء بطلب الفعل امرا
وهو المسمى عند الاصوليين امرا وكذا على وجه الخضوع كقوله وهذا الدعاء او من
غير الله تعالى وهو الشفاعة او لم يطلب به الفعل بل كان على الاباحة كقولهم كلوا واشربوا
واشربوا او للتهديد نحو اعملوا ما شئتم او غير ذلك او غير ذلك وانما سمي النحاة جميع ذلك
امرا لان استعمال هذه الصيغة في طلب الفعل على وجه الاستعلاء الذي هو الامر حقيقة
اغلب وذلك كما سموا نحو الفاعل اسم الفاعل لان استعمال هذه الصيغة فيما هو فاعل حقيقة
اكثر هذا كلام الشيخ الرضي ويفهم منه امور الاول ان الامر عند الاصوليين نفس الصيغة
الثاني ان الامر الغائب خارج عن الامر الثالث ان الامر حقيقة هو طلب الفعل على
وجه الاستعلاء كما عرفه المص لكن كلام يخالف كلام الائمة في انه لم يخرج الامر الغائب من
التعريف وايضا يقال فيما بعد والوالدات يرضعن بمعنى الامر ومراده ان يرضعن
ليكون امرا غائبا على جهة الاستعلاء اورد صاحب التنقيح على تعريف الامر بقولهم هو قول
القائل استعلاء افعل ان اريد اصطلاح اهل العربية فالتعريف غير جامع لان افعل
عندهم امر سواء كان على سبيل الاستعلاء او لا وان اريد اصطلاح الاصوليين فغير مانع
لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد مثلا وايضا المبلغ قد يبلغ
كلام المستعلي بصيغة افعل على سبيل الاستعلاء الامر واجيب عنه بان كلام
المبلغ لا يعد كلامه في العرف بل هو كلام الامر لا يقال قد علمت من كلام الشيخ الرضي
لان الامر عند اهل العربية حقيقة في طلب الفعل على الاستعلاء الا انهم يطلقون على الامر
بناء على الاغلب لا نقول الامر كاسم الفاعل يعم الصيغة التي هي للاستعلاء عامة في الباب ان
النحاة لا نظروا الى الغالب في معنى صيغة اسم الفاعل صدور الفعل سموا الماضي اسم
الفاعل وكذا في الامر نظروا الى فرده الاغلب على ان الفرد الاغلب اعتبروا الطلب فلا يضر
ارادته بها وايضا اذا عرف الامر في كتب الاصول لا بد من حمله على طريقتهم الا انه مشى ان الكلام

في معنى الامر بحسب اللغة لا اصطلاح اهل العربية والاصوليين فلا يصح كلام الشيخ اعلم ان تعريف
الامر بطلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء صادق على النهي والتهديد اهل على التمني
والترجي على ما مر تفصيله واذا حمل الطلب على الارادة كما يجي في كلام المص يخرج بعضها
ويبقى البعض نقضا وقد مر ما يمكن التكليف في اخراج الاكثر بان الكل قائل ثم ان الامر
على قول المص فيما مضى قسم من المركب التام والنحاة جعلوه من اقسام الفعل ولفهم كلام
الشيخ الرضي انه عند الاصوليين ايضا قسم من الفعل الذي هو المفرد كامر وهذا الطلب
معلوم لكل عاقل وجدانا فانه كما يدرك جوعه وعطشه يدرك طلبه وهو غير الصيغة
بديهية فالمذكور في عرض الاستدلال تنبيه لعدم اختلافه اي الطلب باختلاف التعبير
واختلاف الصيغة باختلافها فلا يكون احدهما عين الآخر ولوجودهما اي الصيغة من الساهي
والغافل والنائم مع انتفائه اي الطلب وانضمام الواضع حين ما علامة بالوضع بقوله اضرب
ولا يريد الطلب وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول وهو ان المراد بالطلب الارادة
اختلف المعتزلة والاشاعرة في ان الطلب عين الارادة او غيره اختارت المعتزلة
انه عين الارادة او غيره واختار المص مذهب المعتزلة بناء على ان الطلب لفظ مشهور
فلا بد وان يكون معناه معلوما لا مرا لا يجوز ان يكون مثل هذا الالفاظ موضوعا لامر حتى يطلع
عليه الا الاوحدي من الناس واليه اشار المص بقوله فانعلم الزائد على الارادة والامر
وضع اللفظ الظاهر المشهور لمعنى غير معقول لهم اقول الطلب يعم الترجي والتمني والاستفهام
والعرض وانما لها ويعم الارادة بين الكل بشكل والظاهر ان الطلب نوع من الميل
فالمعنى للحال يميل اليه ولا يريد وجوده وايضا العقل يحكم بان الله تعالى طالب لوجوده وللاشاعرة
استدلوا على مغايرة الطلب للارادة بان الله تعالى امر الكافر بالايمان والامر للطلب
ولم يرد منه ذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الله تعالى علم عدم وقوع الايمان من
الكافر الذي يموت على الكفر كابي لهب واذا علم عدم وقوعه صار ممتنعا لاستحالة الكذب
على الله فلا يريد منه الايمان والى هذا اشار المص بقوله الاشاعرة اسبق الطلب مغاير

للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه
فيكون تكليفا بما لا يطاق كان الاشاعرة يقولون بان الله تعالى يحب من الكافر الايمان
ويميل اليه ولا يريد لانه يعلم انه لا يقع عنه يقال النار يطلب الهبوط والارض المركز ولا
يقال النار يريد الهبوط كالا يخفى ثم ان قول المص فيكون تكليفا بالمحال كلام مسلم للاشاعرة
في هذا المقام ولا دخل له في المتنازع اذا المناسب ان يقال ولم يردها لانه يعلم
عدم وقوعها وهذا العلم يستلزم امتناعه والله تعالى لا يريد وقوع الممتنع واعلم ان الاشاعرة
لا ينكرون وقوع هذا التكليف بما لا اذ مرادهم بالتكليف بما لا الذي هو غير
واقع ما يستحيل وقوعه في ذاته او عادة واسلام الكافر لا يستحيل وقوعه عادة ولا في
ذاته ثم انه اورد على الاشاعرة ان علم الله بالشيء لو كان يستلزم امتناع نقيضه لكان
افعاله تعالى غير مقدورة له وهذا غير لازم على المعتزلة لانهم يقولون ان العلم تابع للمعلوم
كما انا نعلم طلوع الشمس غدا ولا مدخل لعلمنا في وجوده وامتناعه فلا يلزم الامتناع في علوم
الله تعالى والحق والصحيح قولنا اريد منك الفعل ولا امرك فلو كان الامر عين الارادة
لكان قولنا اريد منك الفعل عين قولنا امرك ولا امر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه
طلبا لاظهار عذره في ضربه خلا اذا منع الحاكم لضارب عبده وهدده بالهلاك
فمع السيد امر عبده كحضر الحاكم لعل بحالة ليظهر عذره عند الحاكم ليندفع عنه الهلاك
بامره ولا يريد والا يكون مريد الهلاكه وهو ح والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من
الكافر الذي يموت على الكفر والعلم لا يؤثر في المعلوم كما اشرنا في علمنا بطلوع الشمس غدا
وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكورة في كتبنا الكلامية وما ذكرناه فيه كفاية ونفي
الامر في قول من قال اريد ولا نفي الالزام اي لا الزمك وان كان مريدا لايقاع
الفعل فيكون معناه اريد منك الفعل ولا اريد منك اللزوم فلا يتعلقان بشيء واحد
فلا يتنافيان وانت تعلم ان هذا الحرج في الطلب منك الفعل ولا امرك والفرق عن ظاهر
اختيارا اي لا اضطرارا والزاما والطلب والارادة متساويان في امر طالب العقد

اي كما لا يصح ان يقال ان طالب العقد لا يريد هلاك نفسه في الشرح العضدي الانسان
لا يريد هلاك نفسه لكي يطلبه اقول فيه بحث ظاهر اذ لو اراد ان السيد يطلب هلاك نفسه
ولا يريده فهو ظاهر البطلان اذ مقصوده من عدم خلاص نفسه وان اراد انه قد يطلب الانسان
هلاك نفسه فكذا يريد الانسان هلاك نفسه كثيرا والحق ان السيد في صورة يقول لعبده
افعل كذا اظهارا للعذر لا يريد ولا يطلب منه شيئا ابدا بل لا يتحقق فيه الامر حقيقة فلا
يصح الاستدلال به والى هذا اشار المص بقوله وهو انه وجد منه صورة الامر ولم يرده
ولا يطلبه بل انما اراد اظهارا للعذر للعلم بمخالفة العبد البحث الثالث اعلم ان الصيغة
على الطلب بالوضع ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم الى ان الطلب خارج عن معنى الامر
وانما يستفاد من قصد الامر وذهب الكعبي الى ان الصيغة موضوعة للطلب والمص اختار الثاني
فقال ان الطلب مستفاد من الصيغة بحسب الواقع اقول لعل من قال ان الطلب خارج عن
معنى الصيغة نظرا الى من مثل صيغة اعلم يدل على العلم وبهيئته على الزمان ونسبة
والطلب ليس مأخوذا فيه وايضا الهيئة والصيغة لا تدل على الحدث وهذا الكلام
الى الصواب اذ معنى اعلم بالعجمية دان وهو مجمل ليس فيه الطلب فلا يفتقر الى الارادة كجزء
من الالفاظ مثل زيد فان معناه يفهم من غير احتياج ارادة فكذا لا يحتاج صيغة اضرب
في فهم معناه الى ارادة وفيه ان النزاع في دخول الطلب والارادة في معنى الصيغة لا في
انه يحتاج الى الارادة او لا احتج الجبائيان يعني ابا هاشم وابا علي الارادة مفهوم من
الخارج لا من نفس صيغة اضرب بان المميز بين الامر والتهديد في صلوا واعملوا ما شئتم
الارادة فان المراد من صلوا الفعل وليس اعملوا ما شئتم كذلك فالتمييز بين صلوا
واعملوا في كون الامر الزاما دون الثاني بان الامر يريد الصلوة في صلوا ولا يريد القبائح
اعملوا العمل والجواب ان التهديد ليس امرا بحقيقة وانما الصيغة انما وضعت للارادة
فهي حقيقة في الطلب والارادة مجاز في غيره من التهديد ونظائره ولا اثر لارادة المأمور
به وطلب وجوده من الامر في صورة الصيغة امرا فانه اذا استعمل في معناه وهو الطلب

انما يكون امرا خلافا لهما حيث قالا كما ان في قولنا اضرب على موسى الصرعي ما علا
بقصدنا وكذا الصيغة يصير امرا بقصدنا واتفاقنا لا اثر لارادة الامور به في صيرورة الصيغة
امرا لانها دالة بالوضع على الارادة فيكون الارادة مفهوم الصيغة فلا يحتاج الى ارادة زائدة
فلا يفيد الصيغة الدالة عليها على الارادة صفة هو كونه امرا كالمسميات مع الاسماء فان الالفاظ الدالة
لا يفيد لمعانيها احكاما واوصافا وقد مر ان الاسماء يطلق عاما كما يطلق خاصا فيحكم على الاسماء
والمسميات على المعنيين وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر اي صيغة الامر التي هي انشاء في معنى الخبر
لعلاقة مجازا مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت لقلة الحياء فالمراد بالجملة الاولى
مثل قوله والوالدات يرضعن اي الوالدات ليرضعن اولادهن على ما قال صاحب الكشاف ان
يرضعن بمعنى ليرضعن واما على مذهب غيره من المفسرين اعني المبتدا اعني الوالدات مع الخبر اعني
بمعنى الامر فلا يكون مناسبا للمقام ووجه مناسبته استعمال الخبر في الانشاء والحكم بشتراك الخبر والانشاء
في الدلالة على وجود الفعل والى هذا اشار المص بقوله لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وتحقق
مناسبة اخرى كالا يخفى وكذا النهي يقع في مقام الخبر والخبر في مقام النهي مثل لا يلبخ المرأة على عمتها ولا
لا يمس الا المطهرون اي لا يفعل هذا ومثل لا طلاق النهي بمعنى الخبر ومثاله كثير كما قال ادام الله
لا تعلم اباك اي لعدم جاءك ما عظمت اياك الفصل الثاني مدلول الصيغة سواء كان الدلالة
المطابقية او لا وفيه مباحث تسعة الاول في ان الامر للوجوب وقع الخلاف في صيغة افعل
في معناها انها هل للوجوب ام لا والمحققون ذهبوا الى الوجوب وقال ابو هاشم انها حقيقة
في الندب وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك
لفظا بين الوجوب والندب وقال الاشعري والقاضي بالوقف اي لا ندري انه
للوجوب او الندب وقيل مشترك بين ثلاثة معان الوجوب والندب والاباحة
وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وفي الشرح العضدي ان الصيغة مشتركة
عند الشيعة بين اربعة امور الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على ان
الامر للوجوب حقيقة ان السلف كانوا يستدلون بصيغة الامر على الوجوب ولم ينكر عليه احد

داخلة في صح

لسعد به

صعر

واعترض عليه بانه ظن في الاصول فلا يفيد اجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فكفى كونه ظاهرا
ونقل الاحاد في مدلولات الالفاظ والاقتدار العمل باكثر الظواهر اذا المقدور فيها
انما هو تحصيل الظن اقول الجواب بالمنع مكابرة والحق الجواب التسليمي دعوى ان الظن
لا يفيد في مسايل الاصول لو تمت انما يتم في اصول الدين لا اصول الفقه ثم ان تعريف الصيغة
الامر وابن الحاجب حيث قال اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء يقتضي ان كون الامر
للوجوب والندب اذ الاقتضاء هو الطلب وهو شامل للندب وقيد الاستعلاء لا يخرج
الندب كما صرحوا به ثم ان صيغة الامر ان دل على الوجوب فلا يخ اما ان يكون من المادة او الهيئة
مدلول الهيئة على ما صرح به اهل العربية هو الزمان والنسبة ومدلول مادة المصدر الذي هو مبدا
الاشتقاق ان قلت الوجوب يفهم التزاما قلت ظاهر ان صيغة الامر لو كان دالا على الوجوب
التزاما لكان كل من يطلب من احد طلب استعلاء يفهم انه يكون معاقبا بتركه وليس كذلك وايضا
الامر للوجوب حقيقة والمعنى الالتزامي لا يسمى حقيقة والعلم اراد ان الصيغة تدل على الوجوب دلالة
التزامية على طريقة اهل العربية وهو الدلالة في الكل اعلم ان الوجوب يستعمل على شيئين ترجحا جانب
الوجود والنهي عن جانب العدم فاذا كان الامر للوجوب يكون النهي عن الضد ماخوذا فيه
فلا يصح التكليف فيه صيغة افعل يستعمل في معان متعددة هي خمسة عشر على ما صرح به العلامة السعد
كالايجاب نحو اقيموا الصلوة لو كان الايجاب غير الوجوب لا يصح ان يقال تارة للوجوب واخرى
للايجاب لانه خلاف الواقع وسيجيء ما يتعلق بذلك والندب كايتوهم والارشاد نحو استشهدوا
والتهديد اعملوا ما شئتم والاباحة نحو فكلوا مما رزقكم الله ولا تكرام ادخلوها بسلام والتسخير كونوا
قردة والتعجيز فاتوا بسورة والتسوية اصبروا او لا تصبروا والتمني
الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار بل القوا ما انتم ملقون والتكوين كن
فيكون ان قلت الشفاعة ليست داخلة في الدعاء كما صرح به الشيخ الرضي

الرضي قلت قد ترى الطلب غير الاعلى يسمى دعاء والمراد هنا الاعم كما قال الشيخ الرضي وقيل ان خطاب
لاقمه عشرين وسي الى الصيغة حقيقة في الاول الوجوب امر الايجاب اعلم ان الاصوليين يطلقون الايجاب
والوجوب هذه المحل ولعل هذا منبع علما قال في الشرح العضدي ان الوجوب والايجاب امر واحد
يتغاير بالاعتبار وانما اخذ ذلك من كلام المحصول حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعي الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فان قيل هذا التعريف فاسد لان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه
وكلامه قديم عندكم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل من وجوه ثلثة الاول ان
حل الوطي في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد والعبد ايضا هذا الوطي حرام او حلال وفعل العبد
محدث وصفة المحدث لا يكون قديما الثاني ان هذا المراة حلت له بعد ما لم يكن وهذا اشعر بحدوث
هذه الاحكام الثالث القول المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين وما كان مقيدا بامر حادث
يستحيل ان يكون قديما ثبت ان الحل مثلا يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحل لا يكون
غير الخطاب والجواب لا يمنع تكون المعنى حلالا عندنا الا ترى كونه متوالدا فيه مع الجمع غير قيد والا لكونه
حراما الا ترى متوالدا فيه مع تعلقه بالمنكوحة فحكم الله هو قوله والمعنى متعلق التواتر ليس متعلق التواتر بالقول
صوته الا يحصل بعدم صفة ثبوتية هذا عبارته فعلم هذا يكون الايجاب ايضا صفة حكم الله فيكون الوجوب
بمعنى الايجاب اذ لا صفة للفعل الا تحقق الوجوب اقول هذا انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث قالوا ان الكلام
قديم قايم بالكلام النفسي وانما قال صاحب المحصول هذا الكلام لرد المعتزلة واما قوله ان ثبوت الوصف
يتبع ثبوت المثبت له فلو صح يلزم ان يكون الاشياء المعلومة لله تعالى ثابتة في الازل ثابتة في الازل لان في
المعلومية صفة ثبوتية كالوجوب والحل وكذا الامكان انتهى وايضا دعوى ان الحرمة قايمة بحكم الله
الحرمة لا يستلزم ان يكون مبدا الاشتقاق قائما بشيء آخر ويشتق منه لوصف الصيغة وهو خلاف
مذهبهم وايضا في الشرح العضدي ان الاحكام حادثة على مذهب الاشاعرة كما هو مذهب المعتزلة وعند
الحاجب ايضا فلا يصح هذا الكلام وقيل مشترك من الاول والاخير اشتراكا لفظيا وقيل للقدر المشترك
فيكون مشتركا معنويا لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر وهو قوله
اسجدوا ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما استحق الشيطان الذم لمجرد الترك وخالف الامر والاخ بالله

فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الامر اعني قوله تعالى اسجدوا لو كان للندب لا لاعم لما استحق ابليس بترك
الذم والعذاب اقول هذا الدليل لا يثبت المدعى لاحتمال الاشتراك اللفظي وايضا المشترك المعنوي
يستعمل في فرد منه حقيقة كما قرر ايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع وفي تفسيرهم
عقيب الامر وهو معنى الوجوب ان قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم امر مخالف الامر بالحذر وتهدده ولولا العقاب لما حسن التحذير والتهديد والتحذير دليل الوجوب
اقول هذا الدليل غير مثبت للدعوى كما مر وايضا التحذير ان كان على سبيل الاستحباب فكيف يلزم الوجوب
وان قيل للحذر وهو الوجوب فهو مصادرة على المطلوب ان قلت هذا الاستدلال ان التحذير هو التهديد
لا يتصور الا في صورة الوجوب قلت فعلى هذا يكون الامر الذي للتهديد مستلزما للوجوب ايضا والحرمة على ان
التحذير اذا كان بحسب الاستحباب لا يتم استلزام الوجوب متابعة الامر هو ترك المامور به وليس كذلك بل
هو حمل على ما يخالفه بان يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره اقول ان قوله تعالى امره مطلق فلا يكون عاما
فلا يتناول كل من خالف الامر يستحق العقاب فلا يدل على ان كل امر للوجوب والجواب اما على الاول ان
المتبادر من مخالفة الامر ترك المامور به وصاحبه الذي دل الدليل واما على الثاني ان المصدر اذا اضيف
يكون للعموم مثل ضرب زيد والكل عمرو وكذا في الشرح العضدي اقول الامر اذا كان في صيغة الجمع
مصدرا وفرد امر الامر الذي هو بمعنى المصدر فلا يكون داخلا تحت القاعدة الاخرى لما قوله تعالى اضيف
اخرى فالمعنى كل فرد فرد من افراد الامر مرادا وكذا في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
عن امر الله والاعراض عن حكم الله سواء كان مستحبا او واجبا حرام فلا يفيد هذا افادة الامر الوجوب ثم
فسر صاحب الكشاف الذين يخالفون بالذين يصدون عن امره دون المؤمنين وهم المنافقون والمعنى
يصدون عن طاعته وذمهم وعيد لا يفيد المطلوب اصلا وايضا يدل على ان ترك مقتضى الامر مقتضع لاحد العذابين
اما نقمة الدنيا او عذاب الآخرة والواجب الذي يلزم من تركه صحة العقاب في الآخرة ولا يدخل فيه
الدنيا فيه الا يرى لا تقصد آدم فانه على مذهب الشيعة بترك المستحب اصاب محنة الدنيا ولان ترك
المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي لا يعصون الا امر والعاصي يستحق العقاب اي كل عاص
يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله

ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا اقول الصغرى لا بد وان يكون كلية في هذه الصورة لتفيد المقدمة
ودليل الصغرى لا يفيد كليتها وكذا قوله تعالى واقول الكبرى اذ ترتب الخلود في النار على ان الا
بالعصيان وتعدي الحدود والكفر او في حكم من ذنب يوجب المكث الطويل فلا تم المقصود وهو اثبات
وجوب متابعة كل امر وقوله عليه السلام ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفي ايجاب صلى الله عليه وآله
الامر اذ لولا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول والمعنى ما امرت بالسواك مع ثبوت التاكيد النبي صلى الله عليه
وآله في العبادة بالسواك فعلم ان الامر لا يكون للاستحباب بل للوجوب اقول اذا كان الاشتراك
بين الوجوب والندب لا يصح هذا الاستدلال اذ يكون في المراد بالامر الوجوب بقرينة المقام او يكون مشتركا
معنويا ويكون مستعملا في فرد كما مر فلا يصح الاستدلال على نفي الاشتراك بهذا وقوله عليه السلام في بريرة
وكانت امة اعتقت تحت عبد وكرهته فقال عليه السلام راجعيه فقال اتامرني يا رسول الله فقال صلى الله
عليه وآله لا انما انا آمر بل انا شافع واقول يمكن ان لا يكون المراد بالامر المشترك لفظا ومعنى الندب
بل الوجوب او يكون شفاعة عرفية وان كان قبول شفاعة الرسول صلى الله عليه وآله مستحبا لكن الاولى لتفسير
يتوقف على نفيه الرسول صلى الله عليه وآله يكون مستحبا او واجبا ولهذا الدليل اشار [illegible] بقوله ونفي الامر
واثبت الشفاعة المندوب فهو اما نفي بريرة تلخيصه ان الامر لو لم يكن للوجوب لكان اثبات المندوب
قبولها مع نفي الامر تناقضا او استحباب قبول الشفاعة فيقتضي ندبية الرجوع فيكون الرجوع مندوبا وعدم
الامر يقتضي ان لا يكون مندوبا على تقدير عدم اقتضاء الامر الوجوب وفيه بحث اما لان الاستحباب
يحدث بعد الشفاعة اذ قبول قوله صلى الله عليه وآله اما واجبا ومستحب ويمكن ان يقول قوله اما انا
امر لانه ما كان قبل شفاعته مستحبا ولحسن ذم العبد على الترك اي ترك المامور به فلو لم يكن الامر
للوجوب لم يحسن الذم على الترك واقول يمكن في توجيه الذم مجرد احتمال كون الامر للوجوب فانه
يحصل به احتمال الضرر ودفع الضرر المحتمل اذا كان سهل الحصول واجب عقلا ولان حمله على الوجوب
عن الضرر المظنون حاصله ان دفع الخوف واجب عقلا فلصيغة افعل اقتضت بظاهرها الوجوب ان احتمل
غيره حمله على الوجوب طرق آمن يحمل عليه واجب وفيه ان خطر الافتراء على الله شديد خوفا واعلم انهم استدلوا
هذه الدعاوى الظنية يستدلون بالادلة الضعيفة ادعاء يحصل الظن احتجاجا باستعمالها اي استعمال الامر في

الوجوب والندب والاصل في الاستعمال عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك اجمع القائلون بان الامر
القدر المشترك بين الوجوب والندب هل هو مستعمل في الوجوب والندب فيكون حقيقة في كل منهما على القدر المشترك
يلزم اما الاشتراك اللفظي على تقدير ان يكون موضوعا لكل واحد واما المجاز على تقدير ان يكون موضوعا لاحدهما
كلاهما خلاف الاصل في المفتاح وشرحه للسيد قدس سره لا شبهة في ان طلب المقصود على الاستعلاء يورث ايجاب الاتيان
وقال السيد قدس سره قد عرفت ان تلك الصورة في حقيقتها موضوعة للاستعلاء في طلب المقصود على سبيل الاستعلاء
ولا شبهة في ان هذا الطلب يورث ايجاب الاتيان بذلك المقصود على المطلوب منه وهذا امر اجنبي عن قصد
الزام الفعل عليه وحمله بحيث لا يكون له رخصة في تركه وانه يورث على الايجاب ليس محتجا به الصورة لكنه قائم
بمعناها ومتفرع عليها ولعلهم من ذلك ان الطلب على سبيل الاستعلاء ليس قدرا مشتركا بين الايجاب والندب كما ذهب اليه
بعضهم قوله استتبع ايجابه وجوب الفعل وذلك لان الفعل يصير تركه منفذ مكروه وهو معنى الوجوب قوله وجب
جهات مختلفة متعلق بوجوب الفعل اي يجب الفعل بحسب جهات مختلفة كوقوع الايلام او الاستخفاف او الاهانة لا غير
ذلك مما يتصور اختلافها بحسب احوال مختلفة من مراد عالية وتبه واحوال المامور وغير ذلك مما يقتضي صيانة الفعل
اعتبارات مختلفة من الشرع والعرف والعقل قوله والاظهر ان يستتبع اي ان يكون الاستعلاء من مراد عالية منه الشرع استتبع ايجابه
وجوب الفعل اصلا فان قلت تحقق الايجاب بلا وجوب كتحقق الكسر بلا انكسار وانه غير معقول قلت قد اشرنا
الى انه اراد بالايجاب قصد الالزام حتى يصح ان يكون متفرعا على الطلب الاستعلائي ولم يرد وجوبه الالزام وتغيير الفعل
بحيث يكون رخصة في تركه فلا اشكال فاذا صارت متفرعة على ما سبق وهذه اشارة الى الفاظ الامر واصل استعمالها
ان يستعمل في الطلب استعلاء والشرط المذكور وهو كون الاستعلاء من هو اعلى رتبة وقوله والا فالى آخره اي ان
هذه الالفاظ اصل الاستعمال بالشرط المذكور وذلك اما بان يكون الاستعلاء من غير الاعلى فيفيد ايجابا بلا استتباع
وجوب كامر واما بان لا يكون هناك استعلاء في استعمالها في الطلب فيفيد طلبا للفعل مجردا عن الوجوب و
الايجاب واما بان لا يستعمل في طلب الفعل اصلا فيفيد معنى آخر كالتهديد والاباحة واقول قد تمسك الصيغة لا يدل على
الوجوب بل الوجوب قد يكون وقد لا يكون وبعضه ذلك ان الامر بمقتضى رجحان جانب الفعل واما مشتاق جانب الترك
فلا يفي غير الصيغة الا بان يلاحظ حال صدور الامر فالامر ان كان من الله تعالى لا يكون قرينة خلاف الوجوب يكون
للوجوب الا ان يكون الاستعلاء لا يكون في الامر الوجوب كما يفهم من المفتاح وشرحه وذلك حيث ايضا يفهم من كلام المفتاح

الى العقد حيث فرع الامر ممكنين الارادة حيث فرع فيه خلاف قال الاشاعرة تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر او توهم
خلافا لجمهور الاصوليين فانهم ذهبوا الى انه للاباحة فان وقع الحظر اقل ما يلزم منه الاباحة واما المعتزلة فقد اختار
ان الامر المذكور للوجوب لتوله لوجود المقتضي وهو ان حقيقة الامر الوجوب وانتفاء ما يصلح للمانعية اي انتفاء
ما نعية يصلح للمانعية زعم الخصم وهو الانتقال من الحظر في الشرع العقدي لنا عليه في الاباحة في عرف الشرع
معدوم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك اي الاباحة اي السابقين لا الخصم في نحو قوله واذا حللتم
فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا وكنت نهيتك عن زيارة الاضاحي الا فزوروها انتهى عبارته
اقول دعوى ان النقل يدل على ان الامر مستعمل شرعي انما هي مشكل بل دعوى ان الامر في الشرع مستعمل في الالزام
بل قصد الالزام كما قال صاحب المفتاح لا الوجوب اولى والحق هو الثاني قال في التلويح بعد ما قال
في جواب سوال ان الامر مجاز في الايجاب حقيقة الامر بحسب اللغة وقد مر ما انه الوجوب قلت نعم
يمنع ان يطلب وجود الفعل واراد مع المنع عن التفتيش وهو ايجاب الالزام لكنه من المعاب ولا يستلزم
الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الفعل فالامر حقيقة في ايجاب الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده جزما
وجمعه شرعا في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى اراده وجود الفعل
والادلة بل بعضها على الاول وبعضها على الثاني والتعليل ان يقول لانه ان صيغة الامر في اللغة للارادة
المامور به بل الطلب وهو لا يستلزم الاراده بل قد يكون مهما تحصيل المامور به او امر واحد منه وقد يكون حرجا
ولا قائل بالفرق بين اوامر واحد منه واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ والا بان اوامر الشرع مجازات
لغة انتهى كلامه والتحقيق ان قيل الامر مثل اضرب موضوع لغة لطلب الفعل مع عدم رخصة الترك فاذا
استعمله الشارع دل على طلب الفعل وعدم رخصة الترك وهذا معنى الوجوب الشرعي لا ان كل صيغة يفيد
بها الالزام يستلزم الوجوب الشرعي فيه منع بعض الاوردة ناسبا على قولهم الامر للوجوب ثم ان
الحق في هذه المسئلة ان الامر بعد التوهم مجازه الاباحة بقرينة التوهم السابق اذ لا معنى لوضع لفظ
بشرط ان يكون مع لفظ آخر يمنع فانه اذا قيل لشخص لا يترك الصلوة ثم قيل اترك لا يدل على وجوب
الترك لكن يكون في تخصيص هذا الحكم ان الامر قد يكون قرينة معينة وهي وقوعه بعد الحظر للاباحة ولا
منازعة لاحد في ان الامر يكون للاباحة في الجملة الا ان في المسئلة من ان كل امر وقع بعد الحظر فهو للاباحة

رهذه مسئلة فيها ان هذا الحكم الجزئي في النهي بعد الوجوب قال في المحصول القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة
اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس فقال انه للاباحة ومنهم من قال لا تاثير
للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم والصيرفي اختار ما بعد ان الامر المانع للوجوب لقد يجوز
كما اختار صاحب المحصول وهو يجب في ذهب بعض الاصوليين الى انه اذا علق الامر بزوال علة عرض
النهي كان كما قبل النهي فان كان قبل النهي حكم آخر تعين الاباحة والصيرفي اختار ان الامر بعد الحظر
للوجوب لما ذكره ودليل الثاني بان الحرمة ان الاباحة فاذا ارتفع الحرمة بقي الاباحة مردود لبيان الاحكام
في القضاء فلا يكون القدر على الانتقال لانها مشتركة وفيه انه صدق الاشمل على ارادة كما في الطرف
الاقوى او مرجوحيته واذا اطلقت فاصطادوا معارض بمثل في الانتفاع اذا اطلقوا الحرام فاقتلوا المشركين مع الدليل
الدال على اقتضاء المطلق فهو تام في اثبات المطلق والا يرد انه يستدل للتم به تعارض مثله فقد رضا تناقض فيه
دليلنا سالما عن المعارض وفيه ان الخصم يمنع الغلبة في الاستعمال كما مر ودفع تعارض آخر لا يمنع في اثبات المطلق
البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور وعلم بوحدة ولا تكرار لان معناه الفعل
الفرد المنتشر فلا يكون للوحدة ولا للتكرار فان فهم ذلك يكون بامر آخر كما في اقبل زيدا وصل كل يوم
لاستعمالهما في الوحدة والتكرار اي فيما يصدق عليهما والاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الاصل فيبطل قول ابي
اسحق الاسفرايني حيث قال ان الامر للتكرار وقول كثير من الاصوليين الذين قالوا كالحسين المعتزلي والجبائي التكرار
وكذا قول من قال بالوقف بمعنى لا ندري الوحدة او التكرار والاستلزام كون كل عبادة ناسخا لما قبلها الا اذا كان للتكرار
يستوفي اوقات المكلف فلا يسقط الا واحد الساعة وقت العمل بها فيه اقول الامر اذا كان للحج لا يسقط الصلوة والصوم
الا بالحج يكفي منه اداء الصلوة والصوم المنذورة واشباهها والتكرار لا يستلزم الايجاب بل يفيد المنع هو ان الانتهاء
تقدير تسليم الاستيعاب يكون اطلاقا لا يتحاشى بل يدرك بما يتعلق به كل واحد جوابا في باب المنع وتقوية القيدين فيقال الفعل
مردودا بما غير مكرر فالتوهم على قول من قول انه للدوام وكذا في المرة على قول من قال انه للمرة ولا نقض اي
لو كان للتكرار لما قضية المرة ولو كان للمرة لما قضية الدوام ويمكن ان يقال ان التكرار من غير قال الامر
للمرة ومن قال انه لا يفيد المرة والتكرار بلفظ فان دلالة مادة الفعل على التكرار والمرة معلومة لا انتفاء وهذا
يحصل الامتثال بايهما حصل والتقييد باحدهما دون الآخر وكذلك يراد بالمرة الواحدة لانها يدل على المرة

المرة الواحدة بخصوصها وكيف للدلالة والتكرار من صفات الفعل كالكثرة والقلة فكما انهم القدر والكثير لا يفهم التكرار وغير التكرار
وقال ان المراد منهم من الفعل اراد انه لما الكل او خال الفعل بل المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من
ضرورات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من جهة الاتيان والدلالة
على المرة ولا على التكرار بل على طلب الماهية من حيث هي هي الا انه لا يكون اداء الا بالماهية بل من المرة الواحدة وصار
المرة الواحدة من ضرورات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من جهة الوجه وجوابا النهي يصير التكرار
فكذا الامر اي النهي طلب فعل كالامر بالتوقف منها عند اهل اللغة الا في ان الامر طلب فعل غير كف والنهي طلب الكف عنها
تحقق التكرار في النهي لدوام الكف لزم في الامر ايضا لعدم التفرقة بينهما بتخصيص الدليل ان التكرار لازم للنهي وكل لازم
للنهي لازم للامر لعدم التفرقة بينهما والجواب المنع من الصغرى اي لا نم ان التكرار لازم للنهي لو سلم لا نم عدم الفرق
لان الانتهاء ممكن الى ان الفعل ايضا بخلاف الفعل اي لا نم الكبرى قوله لعدم التفرقة الظ من الامر والنهي واقول
الانتهاء هو الكف وهو غير ممكن ايضا كما في قولنا اكف والجواب الاول الصحيح السيد المرتضى عليه الرحمة
على الاشتراك اي اشتراك الامر من التكرار والمرة وجمع بين الانتهاء مثلا اذا انتهى المشارع ضم لنا ان يقال
انكرر دائما او في بعض الاوقات وهذا الانتهاء قرينة المجاز وكذا الاستعمال في الاستيعاب بمعنى الاستيعاب
كلما تقال تصدق فانه يعم التكرار فيكون مشتركا وهما غير دالين على مطلوبه اي الانتهاء والاستعمال لا يدلان على
الاشتراك لان الانتهاء مقصود على تقدير المجاز وكذا الاستعمال على ما سياتي قال المص قدس سره في المقصد الرابع من
هذا الكتاب في بحث العام والخاص ان السيد المرتضى رحمه الله جمع على اشتراك صيغ العموم بين العام والخاص
بوجهين حسن الاستفهام والاستعمال والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز قال ابو عبد الله الحقيقة في الانتهاء قد
يحسن لاجل كون اللفظ مشتركا بل تحقق اداء الحقيقة دون المجاز اعلم ان قول من قال ان الامر يدل على الوجوب
والتكرار بل على طلب الماهية من غير شعور بالكثرة كما قال المص هو عين ما قال السيد المرتضى رحمه الله فان الاشتراك المعنوي
هو غير القول بان الامر طلب ماهية الفعل البحث الثالث الامر المعلق على شرط نحو ان كان زانيا فارجمه
او سرق نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يتكرر بتكرر ما قال في المحصول القائلون بان الامر المطلق
لا يفيد التكرار منهم من قال بانه ههنا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيده والمختار انه لا يفيده من حيث اللفظ
لوجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لا يعقل منه التكرار ثانيها انه لو قال السيد لو

دخلت الدار انت طالق لا يتكرر الحنث بتكرر دخول الدار بانها هي العلة عند الاصوليين المعلق على الشرط كون زيد سيدخل
الدار لو دخلها عمرو فدخلها عمرو ودخلها زيد بعدها وان لم يتكرر دخول زيد عند دخول عمرو فوجه ما نحن فيه
الصورة كذلك لحصول دفع ضرر الكلفة بالتكرير وزاد ابن الحاجب ان اللفظ ما دل الا على تعليق شيء على شيء والمفهوم
من تعليق شيء على شيء اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة لانه لا يفهم منه ذلك الا بالتخصيص والمشترك بين
التعميم والاشتراك لو جد احدهما بخصوصه فاذن تعليق الشيء على الشيء لا يدل على تكرر ذلك التعليق المقام الثاني في انه
يفيد خروجه ورود الامر بالقياس والدليل عليه ان احدهم لو قال ان كان زنا فارجمه يدل على ان الحد هو
جعل الزنا علة لوجوب الرجم وقتي كان كذلك لزم تكرر الحكم عند تكرر السبب لانا اذا علمنا ان الشارع
جعل شيئا علة الحكم كالزنا فانه يلزم عندنا من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باجماع الفسرة والتكرار
انما يلزم اذا كان الشارع جعل شيئا علة الحكم لخلاف العباد وهذا التكرار يلحق من القياس وعند هذا الظاهر ان
لا خلاف من هذا المذهب ومن ظاهر المذهب المنقول من الاصوليين ان الامر لا يفيد التكرار وذلك لانهم عنوا
به ان اللفظ لا يفيد ظن التكرار فاذا ضم اليه القياس جعل افاده التكرار فلا منافاة بين هذا المذهب وبين ما
قالوا الامر المعلق اي لا يفيد التكرار الا في محل يعم او يظن العلية فيما جعل الشارع شيئا علة لحكم الاستاد
لحسن في دخلت السوق فاشتر اللحم عدم ارادة التكرار بل يحتمل ارادة عدم التكرار فيكون للمرة كما انه اذا
اوطنت العلة يكون بالضمائر للتكرار وفعل السيد الشريف المرتضى علم الهدى رحمه الله ذهب الى الاشتراك لهذا
وكذا قوله اعلم ورحمك الله ان محل وارك ولان التعليق اعم منه من التعليق بقيدي الوحدة والتكرار والمشترك اعم من
قسميه والدال على العام على شيء من جزئياته بمجرد اللفظ وذلك لانا نجد ولا لازم يفهم من الكلام كما اشار اليه
بقوله مع العلية والعلم بها والظن بثبوت العموم والتكرار لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة
مثل الزنا القياس الذي ذكرنا المبحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي والحصول قالت الحنفية انه
يفيد الفور وذهب صاحب المفتاح انه للفور كما ان النداء والاستفهام للفور باجماع اهل اللغة وقال قوم
انه يفيد التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي للاستعمال فيهما اي الفور قوله وهم قول
وجهك شطر المسجد الحرام والتراخي مثل قوله فاقتلوا المشركين والاشتراك اللفظي على خلاف الاصل فيكون موضوعا
لقدر المشترك اقول كما ان الامر يتحقق مع الوحدة والتكرار كذلك يتحقق مع الفور والتراخي فجعل هذا القدر المشترك

التعليق

العام

المشترك والكار ذلك من كثير الاصوليين بعيد ثم ان المص رحمه الله استدل بان دفع الضرر المظنون اوجب على الامر
لوجوب كذا ايضا بان الاستدلال على ان الامر للفور والذي يقوى ان الامر اذا تجرد عن قرائن التراخي يكون للفور
ويشعر بذلك قول الله حيث قال اخبرا بذم ابليس ترك السجود ما منعك اذ امرتك تقتضي الفور اما لجعل في الحال
او اللزوم على الفعل في ثاني الحال في المفتاح وشرح السيد عليه ان الفورية الامر والنهي انما ان تجردا عن القرينة
اقتضيا الاتيان بالفعل في اقرب اوقات الامكان عقيب ورودهما فيقول هذا الوقال الشارع عشر
هو نهر قيدة ذي القعدة يكون الحج الذي يأتي في السنة القابلة بعد بعض شهر عشر شهرا فوراً فيه الاقتضاء
فهم الفور الحال ما يليه والذي يفهم من المفتاح وشرحه انما هو من ذلك اقول على ما قال صاحب المفتاح يكون
منادا الامر الاعم من الحال والاستقبال فما يدل الامر على احد الازمنة بخصوصه اجماعهم على ان الافعال يدل
على احد الازمنة المثلثة في الشرح العضدي روى عن الشافعي ان الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي بل
مطلق الفعل وانما حصل كان مجزيا وهذا هو الصحيح اقول الامر لا بد وان يدل على الاستقبال والحال
بحسب الصيغة دعوى انه يدل على مطلق الفعل من غير التفات الحال والاستقبال عجب لقبوله التقييد بكل منهما
اي الفور والتراخي بحرف الآن واضرب غدا من غير تكرر فلو كان للفور يكون الآن تكرارا ولو كان للتراخي
يكون غدا تكرارا والا نقض فانه لو كان للفور يكون غدا نقضا ولو كان للتراخي يكون الآن نقضا والا لزم الامر
ادخال المصدر في الوجود وهو شامل لقيدين الفور والتراخي اقول وكذا الوجوب والندب والوحدة والتكرار كما يجر
اي كان الخبر وهو يضرب زيد يشمل الحال والاستقبال لكنا الامر والقول الاشتراك في يضرب زيد يشمل كما مر
وانه الفعل يخالف بعضها بعضا في كثير من الاحوال فلا يقاس احدها بالآخر واثبات اللغة بالقياس
باطل وفيه ان المص رحمه الله قبل به كما سيجيء عن الدليل يفيد عموم اللفظ باعتبار المادة وكلامنا في الصيغة
واعلم ان على الورية اجمعوا على ان المضارع يدل على الحال وكذا الاستقبال اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة
والمجاز فجعله من قبيل الاشتراك المعنوي غلط وقول المص رحمه الله الاشتراك اللفظي على خلاف الاصل عند
الجمهور اهل الورية على اشتراك فعل المضارع من الحال والاستقبال وامر التقييد على الآن في غدا سهل
فانه قرينة المراد وما ذكره في الشرح العضدي ان المراد فيه دلالة على الاستقبال فقط فلا يكون فرجه الحال ان
الحال لا طلب بل الاستقبال اما مطلق واما الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصلح دليلا على الاستقبال
الخبر الاول

داد اهل الورية من الحال الزمان المركب من الماضي والمستقبل او المستقبل بما بعده من الازمنة وما يستفاد
من ظاهر الكلام يكون حينئذ لكن الحال والاستقبال غير ما فهم اهل الورية وفعل هذا القائل يقول
ان الامر للاستقبال لا للحال ويمكن حمل النزاع لفظيا احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في قوله
حيث قال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وجه الذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه
وكان له ان يقول لكنا اوتي بالفور وسوف اسجد كذا في الشرح العضدي واقول على ما ذهب الاشاعرة
ليس مجال هذه المناظرة لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل ولو فعل فيستحيل ان يعذب سيدا لا بتلاء الناس
ويدخل الشيطان في الجنة وتوبته ساعة الامر فوريا فاستبقوا الخيرات وفعل المامور وفعل المامور به من الخيرات يجب حتى لا يفوت
المسارعة فيكون الامر فوريا فاستبقوا الخيرات وفعل المامور وفعل المامور به من الخيرات يجب حتى لا يفوت
وانما تحقق الاستباق بقبل المامور به على الفور اعلم ان الامر بالمسارعة مشعر بانه يكون مجرد الامر
الدال على طلب الفعل في الفورية على ما بعد من الازمنة مسارعا ايضا ولان التاخير ان كان لغاية معينة او
غير معينة او معينة او غير معينة اي لو لم يكن الامر للفور لخلا اما ان يكون التاخير لغاية معينة او يكون لغاية غير
معينة الاول اما ان يكون مع بيان انتهائها او لا فالاحتمالات اربعة على تقدير تحقق الغاية اما معينة او لا
وعلى تقدير احتمال عدم الغاية يكون الاحتمالات خمسة الاربعة المذكورة واحتمال ان لا يكون التاخير غاية
لما لو فرض الامكان فان كان لغاية غير معينة وهو الاحتمال الثالث او معينة غير معينة وهو الاحتمال الرابع من الشق
الاول لزم تكليف ما لا يطاق اذ الجهل بالغاية يستلزم التكليف بما لا يطاق وان جاز ايضا يخرج عن كونه واجبا
اي لو لم يكن له غاية اصلا فلم يكن واجبا لانه جاز تركه بكل وقت وان كان لغاية معينة معينة وجب
مورد البيان وهو باطل لعدم ظهور البيان اقول هذا الدليل انما يتم فيما لم يكن الغاية معلومة بالكتاب
الفور في صيغ الاوامر كما هو الظاهر فان الاوقات وان كانت مضافة الى وقت الاداء وصدر الظهر الى وقت العصر
والجواب عن الادلة الفورية الاولى ان ابليس استحق الذم بترك الامر وترده مستبدا على ترك السجود مستدلا بانه خلق من
نار الطين وهو النار وسجود الامر من غير الاشرف غير جائز والمص رحمه الله اشار الى ما قال تبرا لا يلزم
الفعل وان الامر بنا للفور بقرينة الزمن ليس على ان الامر لا يكون اصلا للفور فيما اذا لم يكن قرينة التاخير
الفور يكون للفور وانما قلنا ان السجود للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين وفي الشرح العضدي ان هذا الامر مقيد

مقيد بوقت معين فلم يوجد في الوقت المذكور بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين فاشتمل المذكور ليس من البحث وهذا احسن من كلام المص لان المص سلم الفورية
ويمكن ان يرجع كلام المص الى انه او المسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها و
ليس في الآية ما يدل على ان المقتضى لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل لان مقتضى
المسارعة اعم وهذا معنى قوله وليس دالة على الفورية ولو دلت الآية على الفورية اقول
لا تستفيد الفورية من خارج ولم يلزم دلالة نفس الامر على الفورية اقول
المدعى ان جعلنا ما فورية الامر من غير نظر الى انها مدلول الصيغة ثبت المدعى بذلك
ومن مسئلة ضرورية الا انه في الشرح العضدي ان الامر في سارعوا محمول على الاصلية
لا على وجوب المسارعة والاستباق والا لوجب الفور فلم يكن مسارعة واستباقا
لانها تصور ان على الوسع دون المضيق اذ لا يتم امره الشارع بنزول عند
فعلم انه شارع اليه او استبق اقول تصور المسارعة في المضيق بالتعجيل في
الاسباب مثل رفع الحجاب والتوجه الى النية وامثال ذلك والتاخير يجوز الى
غاية يغلب معها الظن بالتلف فلا تكون الغاية مجهولة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق كما لو
قال الشارع للمكلف اي وقت شئت افعل فانه يجب على المكلف فعله اذا غلب
على ظنه التلف وكقضاء الواجب مثل قضاء الصلوة والفائتة اذا لم يتعين وقته
والنذر المطلق كنذر ان يصوم في عمره في الشرح العضدي يمكن الجواب بانا نختار
ان التكليف لا وقت كذا غير معين فلا يلزم تعريف الوقت او التكليف بما لا يطاق اذ
المكلف بان يخلص بان يمثل الامر بالمبادرة اقول خلاصة كلام المستدل ان
التكليف بالفعل في غرض معين يجب فيه موقوف المبادرة والمنتهى والا ان يكون تعيين الوقت
لغوا ويكون التكليف في الغرض المذكور باعتبار انتهائه تكليفا بما لا يطاق لا يقدر
ان يخلص بالمبادرة المبحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان على عدم عند عدم الشرط
في الحصول الامر المعلق والخبر المعلق على شيء بكلمة ان على عدم عند عدم ذلك الشيء والكلام

فيه القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة لنا وجهان الاول وهو
ان الحواس سموا ان كلمة حروف الشرط والشرط ما يستلزم
الحكم عند انتفائه فيلزم ان يكون المعلق بهذا الحرف
منتفيا عند انتفاء المعلق عليه الثاني ما روي عن علي ابن ابي
سائل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال
عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ولو لم يفهم ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم
ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى والمص اشار الى
الدليل الاول بقوله لانه اي الشرط ليس علة في وجوده
اي سبب الوجود للشيء المعلق ولا مستلزما له اي كما انه
ليس سبب الوجود وليس مستلزما لوجوده فلو لم يستلزم العدم
لو لم يستلزم عدم الشرط العدم اي عدم الامر المعلق خرج ما يسمى
شرطا عن كونه شرطا فيه انه يحتمل ان يكون العدم علة العدم ويمكن
ان يكون ترك هذا لبطلانه ثم ان عبارة الحصول مبنية على
ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط لكن حمل الشرط على الشرط
النحوي وهو غير مستقيم والمص غير دليل الحصول الا ما قال
لانه ان قلنا ان كان زيد العرو فهو ابن له لا يصح دعوى العلية
وكذا في قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة لا يصح ان يقال
ان كان الوضوء متحققا فالصلوة متحققة فيبقى ان يكون باعتبار استلزام
الانتفاء اقول كلام المص والحصول كلاهما منظور فيه لان
دخول كلمة ان لا يلزم ان يكون شرطا بالمعنى المتعارف

المتعارف المستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط كما في
قولنا ان كانت النار موجودة فالحرارة موجودة وايضا
الشرط قد يتحقق من غير دخول كلمة ان عليه كالوضوء
فانه لا يصح ان يقال ان كان الوضوء متحققا كان
الصلوة متحققة الا ان يقال نظرا الى الغالب
ان الشرط يطلق على امر يتوقف عليه المشروط
قد يكون مستلزما لوجوده كما في تعليقات الفقيه
على ما في الشرح العضدي والا جاز ان يكون كل
شيء شرطا لكل شيء اي ان لم يكن استلزام عدم
الشرط لعدم المشروط معتبرا في كون الشيء شرطا
مع فرض عدم علية الوجود والاستلزام في جانب
الوجود لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل
اجماعا اقول يلزم على هذا ان يكون اللازم شرطا للملزوم
كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة ويلزم
من عدمه عدمه مع انه لا يسميه الاصوليون شرطا وايضا
يمكن اعتبار الاعم من استلزام العدم فلا يلزم المحذور
واشار المصنف الى الدليل الثاني المذكور في
المحصول بقوله ولان يعلى بن امية سأل عمر عن سبب
القصر كما مر تفصيله وقوله واقره النبي صلى الله
عليه وآله لا دخل له في الاستدلال الا انه ذكر تبعا
فهو اشارة الى قوله صدقة تصدق عليكم فاقبلوا الى آخره
ويمكن ان يقال قول المصنف واقره النبي صلى الله عليه وآله

يكون عدم انتفاء الشرط بانتفاء المشروط براءة من النبي صلى الله عليه وآله لكون تأويل
الآية للضرورة فلا يبطل الاستدلال قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ليس فيه الامر
صريحا الا ان المراد القصر وان خفتم فالمراد بالامر المعلق اعم مما هو كذلك
صريحا اولا ولقوله والله لا زيدن على السبعين فعقب ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم الحصول المسئلة الثانية ان الامر المقيد بعدد دال على حكم
ما زاد او نقص عنه ام لا اما في جانب الزيادة فنفي ان كان العدد وانما نقص عنه
لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في العدد الزائد مثاله لو خطر الله جلد الزاني
مائة يكون الزائد محظورا لان الامر موجود في الزائد ولو قال اذا زنى الزاني فليتين لم يكن
جنسا فجعل التقليتين عليه لا ندفاع حكم النجاسة يستلزم لعلية الزائد عليها على الاوسط
اما اذا كان العدد وانما نقص موصوفا بحكم فيجب ان يكون الزائد موصوفا بذلك الحكم لانه
لا يلزم من كون عدد مباحا او واجبا ان يكون الزائد عليه مباحا او واجبا اما
في جانب النقصان فالحكم اما ان يكون داخلا تحت ذلك العدد على كل حال الا ما دخل تحته
على كل حال او يدخل مرة ولا يدخل اخرى مثال الاول ان صح الله جلد الزاني مائة فانه يستلزم
اباحة الخنزير مثال الثاني ما صح لنا الحكم بشهادة شاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بشهادة واحد
مثال الثالث ان صح لنا استعمال التقليتين اذا وقعت فيها النجاسة فانه يستلزم
اباحة القلة الداخلة في التقليتين المذكورتين ولا يستلزم اباحة القلة المنفردة التي وردت
عليها النجاسة واما اذا خطر الله تعالى عددا مخصوصا فانه يختلف ايضا فانه اذا خطر استعمال
القلة التي وردت عليها النجاسة يستلزم خطر استعمال نصف القلة كذلك اما اذا خطر جلد الزاني
مائة لا يستلزم خطر الخنزير واما اذا اوجب الله عددا لكون الناقص واجبا ايضا كوجوب جلد الزاني
مائة فانه يستلزم وجوب الخنزير فثبت ان قصر الحكم على عدد لا يدل على نفي
ما زاد او نقص الا بدليل منفصل واحتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهي ان الله تعالى

يريد من ذلك

اباحة واجبا اذا كان واجبا

تعالى لما قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال ع والله لازيدن على السبعين
بناء على ان الحكم ينفي عن الزيادة واما الاجماع فلان الآية اجمعوا على ان جلد القاذف لا يزيد
على الثمانين والجواب عن الاول ان تعلق الحكم على عدد كما قال يشعر عن الزائد كذلك لا يرجحه
فانه صلى الله عليه وآله جوز المغفرة لو زاد على السبعين كذا قال ما قال ومن الثاني ان ذلك النفي بناء على
التقاء على الاصل والناقل هذا البحث الطويل لكثرة طائلة ولفائدة اخرى ان المص اخذ
اكثر كتابه هذا من المحصول كما ان صاحب التحصيل اخذ محصوله من كتاب المستصفى للغزالي
والمستصفى من المعتمد لابي الحسين البصري فكتابه هذا يسمى كتاب التهذيب وحكايته قوله تعالى
ان تستغفر لهم الآية انما جعل دليلا لمسئلة اخرى غير ما وقع دليلا لها واجب بنفي
المحصول كما مر وكذا اجاب المص في النهاية فكيف يجعل المص هذا دليلا لكن قد يقال في توجيه
الاصل سهو او اشتهر والغرض الآية المذكورة لا دخل لها في البحث الذي كتابه لانه لا يدل
على ان الامر المعلق بان يمتنع حين ارتفاع الشرط كما لا يخفى ان ان يجعل الكلام مثالا في الامر
وفي حكمه من الخبر المعلق كما ذكر اولا في المحصول وان التقاء ما في المسئلة الثانية بالامر وحده
فلا يتوجه ان الامر الذي كلامنا فيه يكون حقيقة معناه وقوله تعالى استغفر اولا تستغفر
الامر فيه للتخيير لا للوجوب وايضا ليس فيه تعليق احتجوا بانه لا كان قيام غيره مما يجوز ان يكون
قائما مقامه بان انتفاء المدلول كلمة ان لا يستلزم انتفاء جزائه يجوز ان يكون مقام الشرط
شرط آخر ومخصصه جواز ان يكون اللازم اعم من ملزومه مثل الحرارة بالنسبة الى النار و
الشمس فانه ذاك ان كانت الشمس طالعة فالحرارة متحققة لا يلزم من عدم طلوع الشمس انتفاء
الحرارة لوجود النار مقام الشمس وكذا قولك لعبدك انت حر ان دخلت مكة فانه
يمكن ان يتحقق بمجيء الشرط ولقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يمكن
اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن تحريره انه لو كان يلزم من انتفاء المشروط
لزم من انتفاء التحصن جواز اكراههن بالبغاء قال المص ذاهبا الى ان مدخول شرط ان يتغير
التغير عند التغير ان الشرط لعموم اللازم عن ملزومه احد ما لا يعينه اي الامر الكلي

الشامل لكل واحد من اللزومات المذكورة صريحا وما اقيم مقامه بحيث تساوى اللزوم
واللازم او يعمه واقول الشرط عند النحويين هو مدخول ان بخصوصه وكذا
عند المنطقيين على ما قالوا في القضية الشرطية حيث قالوا في القياس الاستثنائي ان رفع المقدم
لا ينتج رفع التالي ولو كان الشرط لا يعينه لانتج رفع المقدم رفع التالي الا ان قال الشرط
شيء والمقدم شيء آخر نعم الشرط الذي اعتبره المتكلمون شيء اخر يمكن فيه ارادة المعنى
الكلي كما ذكرنا وجمع من الاصوليين اشتبه عليهم الشرط بالمعنى المتكلمون المستلزم انتفاؤه
انتفاء المشروط والشرط الذي نقله النحويون هو ما علق عليه الشيء وهو مزوم غالبا
وجزاؤه لازم وشيخ العلامة التفتازاني في شرح التلخيص على من قال بغلبة الشرط وقال
ان هذا غلط نشأ من اشتراك اللفظ فان الشرط عند المتكلم بمعنى جزء العلة الخاص و
يطلق على مدخول ان ونظائره فلم يفرقوا وزعموا ان احدهما عين الاخر اقول اهل
الاصول لما راوا ان الشرطية تستعمل غالبا فيما يتوقف عليه الجزاء حكموا فيما لا يظهر
مدخول ان انه علة جزائه نظرا الى الغالب وليس مرادهم ان الشرط مدلوله
يتوقف عليه كما حسبه العلامة التفتازاني قال السيد قدس سره فيما علق على شرح التلخيص
في الكتب المعتبرة في الاصول ان كلهم ان قد غلبت في السببية قلت على ترتب التالي
على الاول وانها مستعملة في الشرط الذي هو من العلة التامة يستعقبه الجزاء قطعا الا ان
ان المتبادر من قولك ان ضربتني ضربتك ان الضرب الثاني مترتب على الضرب
الاول وتحصيل جزائه بعد حصوله لانه توقف عليه وينعدم بانعدامه بدون ان يعتبر حصوله
بعد حصوله كما هو مقتضى معنى الشرط الاصطلاحي هذا كلام السيد بحروفه وفيه ان معنى ما
ذكرنا في الكتب المعتبرة من الاصول ان استقرينا معنى ان وجدنا غالبا ان مدخول
ان سبب للجزاء اعني الجزاء فيحكم باعتبار الغالب ان مدخول الشرط سبب طرائه
على الوجه الخاص وذلك لا ينافي لعدم السببية في بعض الموارد وعلى ان قوله يحصل
جزاؤه بعد حصوله هم اذ قول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لا يقتضي تأخر

الحيوانية

الحيوانية عن الانسانية جزما وكذا القائل فيما لا يعلم نقيضه ظاهرا ان ضربتني ضربتك
لم تضربني لا اضربك ويمكن ان يحمل كلام السيد على معنى آخر وايضا هذا انما يكون
الغالب اعلم ان مثل ما قلنا في مدخول ان في صورة عدم العلم بمنافيه نحكم ان
يقال في مفهوم المخالف ونظائره قد يرد والاية ولا تكرهوا الاية تقتضي تحريم الاكراه الا
مع ارادة التحصين مقتضى ان التحريم يحقق في صورة ارادة التحصن اذ في صورة عدم التحصن
لا يتحقق التحريم ويمتنع عقلا فانه اذا لم يكن التحصن يمتنع تحقق الاكراه فيمتنع عدم ارادة
اي عدم ارادة التحصن عن كل فرد فرد من الزنا وانما نحن على ذلك فانه يكفي عدم
التحصن بان يكون المراة زانية لكن لا تريد الزنا مع كل احد ولا تريد جميع افراد الزنا
لكن الظاهر من التحصن عدم ارادة الزنا مطلقا ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة
فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون للوجوب والندب والكراهة وتحصيل
تمام الاباحة وقد يكون لامتناع الشيء وهو الاكراه اذ يمتنع عقلا الاكراه فيما لا يريد
التحصن فان المراد بعدم ارادة التحصن ارادة الزنا وان كان عدم ارادة الزنا
التحصن اعم من ذلك فيشمل ذلك قوله فان مع ارادة البغاء والحاصل من نفي
ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء فيمتنع الاكراه فلا يتصور جواز الاكراه فلا يلزم
اباحة الاكراه والذي يظهر لي في تفسير الاية والله اعلم ان المراد نفي النكاح مع
الاكراه وغرضه النكاح على وجه الاكراه بالبغاء تعبيرا عن النكاح بالاكراه فانه بغاء
هذا اذا اعم القيات من النبات والاماء كما هو كلام الطبرسي في مجمع البيان ظاهر
واذا كان بمعنى الاماء كما هو كلام الكشاف والبيضاوي فمعناه لا تكرهوا الاماء بالنكاح
الى الغير وانما حدث سبب التذلل من اكراه شخص للامة بالزنا ان سلم تحققه فغير
صار لان خصوص السبب لا يقتضي خصوص الحكم الا ان ههنا كلاما وهو ان الاماء لا
يحق فهم النكاح بالاكراه ثم ان الاستدلال بالعموم لا يندفع بالجواب المذكور فان خلاصة
سؤاله هو ان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط لان مضمون الاية هو ان لا تكرهوا

فتياتكم يريدن التحصن عن الزنا لان تكرهوهن على الزنا فان كان مدخول ان يقتضي انتفاء
نفي الشرط يلزم نفي عدم الاكراه بمعنى ارادة التحصن وغايته يلزم عدم نهي الاكراه اذا لم
يريدن التحصن فيلزم عدم تحقق الاكراه الحرام لان الاكراه غير حرام وبينهما فرق وايضا
عدم ارادة التحصن لا يوجب امتناع الاكراه الا ان يراد بامتناع عدم تحقق ارادة الزنا
وصاحب الحاصل ذكر مع الاية المذكورة اية البقرة وهو قوله تعالى ان استكرهتم وكذا قوله ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ولم يجب الاخر الاية الاولى والحق في هذا المقام ان الشرط النحوي لا
يستلزم انتفاء المشروط الا ان يكون الشرط مساويا للمشروط او اعم كما زعم المص او
يحمل على ما حقق من انه اذا لم يعلم نقيضه يحمل عليه البحث السادس في تحقق ان عدم
الوصف المعلق عليه الحكم هل يوجب عدم الحكم ام لا ذهب جمهور المعتزلة والاشعري وابن خرج القاضي
ابو بكر الجرجاني الى انه لا يوجب وذهب الاشعري الى وقوعه ومنعه الفقهاء الشافعية للانه يوجب والحق المص
الاول فقال الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به فان انتفاء وقت الصلاة
مثلا زكوا عن الغنم السائمة لا يقتضي عدم الحكم لانتفاء الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر لان
معنى زكوا عن الغنم اذا زكوة الغنم المذكورة ليس معناه عدم اداء الزكوة عن المعلوفة لا صريحا ولا ضمنا
وهو ظاهر واما انتفاء الالتزام فلان الحكم المعلق على الوصف يصدق بثبوته عند عدم
الوصف ومع عدم ثبوته فيما اذا كان الصورتان المشتركتان تخصيص احدهما بالبيان الثاني
لما بين ذكره اقول اراد بمعنى من اللفظ لا يلزم ان يكون مع احد الدلالات الثلث والا ينتفي
الحكم بالشرط كاذنب الدم والظاهر كانه قال انه اذا لم يكن النقيض معلوما يكون الظاهر
عدم الوصف ومع عدم وصف الخاص الذي يستلزم العام الشامل لا يتحقق مع الوصف ومع
عدم وصف الخاص الذي عدم الامر يستلزم عدم الحكم المعلق به وقول ان عدد سلام قوله
عليه السلام الواحد اي مطل الغني عرضه اداء الحق الذي يجب عليه اداؤه بحل وتحقيقه
اي عرضه ليؤدي الحق وكذا يحل عرضه بالاذيات فيطلب الحق بالضرب مثلا ويحل
المطل لا يجوز فان حرمة عرض المؤمن كحرمة ذمه انه يدل على ان في الواحد لا يحل

عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده اي قول ابي عبيد مبني على اجتهاده في فهم معنى اللغة
لانه نقل عن اهل اللغة ليعتمد عليه لما كان مظنة ان يعترض بان ذكر الوصف اذا لم يستلزم
انتفائه انتفاء الحكم يكون لغوا قال وفائدة التخصيص بذكر الوصف وكذا في الامر المقيد
بالاسم وبخبر المبتدا بالاسم اما الاستهمام بالذكر كما اذا كان هذا القسم افضل كما اذا بايع
في حفظ حرمة الجار او السبق بيانه كما اذا سئل السائل عن السابق بسبق خطوره وذلك
انما يتصور في حق غير الله فان الله عالم بالاسماء على السوية او لحاجة السامع علم قبل ذلك
فيها ونفي القسم الاخر مخصصه بالذكر او يستدل السامع على المسكوت عنه كما تقول لمن
ولا تقل لهما اف فانه يستدل على تحريم الضرب بحصول له مرتبة لاجتهاد يحصل له
الفقهاء الذين يصل بدادم دما والشهداء ولان بيان المسكوت عنه عند وجوب
كما اذا راى العام انه يجب عليه الامر بفعل موصوف بوصف او النهي عن فعل كذلك عليه
بيان غيره او للتنبيه بالمنصوص فانه اذا ذكر كل حكم بعنوانه الخاص لم يتحقق
ولا يحتمل التخصيص باخراج ما هو المخصوص المقصود كما اذا قيل صلوة الظهر واجبة
فانه اذا قيل للصلوة واجبة تحتمل ارادة غير الظهر بارادة الوسطى او غيرها اي
المسكوت عنه على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة فان الاصل عدم وجوب الزكوة
لا في المعلوفة ولا السائمة الا انه يحتمل الاشتباه في السائمة لانها ما كانت متعلقة
كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح فيعترض لنفيه وترك عدم وجوب الزكوة
في المعلوفة على الاصل تنبيه ان كان الوصف الذي علق عليه الحكم علة للحكم
لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية المراد بالعلية السببية لا المعرفة ثم انهم يطلقون العلل
ويريدون المعرفات كما اشتهر ان علل الشرع معرفات لكن كثيرا ما يقولون الاصوليون
العلة ويريدون بها السبب اذا ظهر لك هذا فاعلم انه اذا قيد الحكم بوصف يكون علة
مستلزمة للمعلول او المعلول يستلزمه كالشرط يلزم من انتفائه انتفاء المعلول
واقول فيه بحث فان فعل العبد يكون فاعله العبد عند المعتزلة والشيعة فاذا

زال عليه مستمرة والفعل لا يلزم عدم النقل لامكان ارادة الله بقاءه الا ترى ان
الخط المشتمل على الكفر والضلال مثل سب الانبياء عليهم السلام نعوذ بالله منه لا يمكن ان يقال
على مذهبهم ان فاعل الخط هو الله وانه يبقى ولا يبقى فاعله وهو العبد وهذا يبطل قاعدة لزوم
بقاء الفاعل في بقاء الفعل تامل ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية الملاق هذا زيادة تاكيد في الرد على من يقول بان تعليق الحكم بالصفة
يستلزم انتفاء الحكم بانتفاء تلك الصفة فانه لا ينتقل ذهن السامع الى انه يجوز قتل الاولاد
في غير صورة الخشية المذكورة قال في المحصول الذين قالوا بان التخصيص بالصفة يدل على
نفي الحكم عما عداه اقروا بانه لا دلالة في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما
فان الخوف لا يجري غالبا الا عند الشقاق فاذن لا احتمال ان يكون سبب التخصيص هذه
العادة لم يغلب على الظن ان سبب نفي الحكم عما عداه اقول هذا الاقرار من القائلين بالمفهوم
يؤيد ما قلنا ان المراد ان ذكر الصفة فيما لم يظهر له سبب آخر يدل على ثبوت الحكم
انتفائه كما اشرنا فلا يضر هم الاقرار المذكور بل يؤيدهم وايضا الآيات المذكورة من
باب تعليق الحكم بالشرط ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما للتخصيص بينهما
في صورة الخوف للعادة لا قائل ان الخوف لا يجري غالبا بحسب العادة الا في عند الشقاق و
ايضا تخصيص الحكم بوصف كالشقاق في جنس كالغنم لا يدل على نفيه اي نفي الحكم عما زال
عنه الوصف في غير ذلك الجنس كالبقر مثلا في المحصول تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله
في سائمة الغنم زكوة يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الاجناس
قال بعض الفقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة من سائر الاجناس لان دليل
الخطاب يقتضي المنطق فلما تناول المنطق سائمة الغنم فدليله يقتضي خلوه عن الغنم دون غيره ولعل
هذا ايضا قول من قال بدليل الخطاب البحث السابع الحكم المقيد بالغاية مدل على
مخالفته ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا اقول الليل فلو وجب
بعد لم يكن آخر القول يمكن ان يقال مثل ما قال المص ان دلالة مخالفته ما بعد الغاية
ليس مطابقة

ليس مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما الا يرى ان قوله تع سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى معناه على هذا اسرى سيره الى المسجد
الاقصى ولا يقتضي ان لا يكون بعده اسراء فان الله اسراه الى السماء وكذا
قوله تعالى يا زيد سر الى الكوفة ومنها الى البصرة قال الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف
النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار وكذا القائل المحرك يحرك الى نصف المسافة ثم
الى ثلثه وكذا وليس معنى المد الانتفاع ويمكن ان يقال ان هذا الفهم حكم صحيح فيما
لا نظير نقيضه فان ظاهره الاستبعاد اما مفهوم اللقب فليس حجة عند الاكثر اللقب اسم
يشعر بمدح او ذم وليس المراد منه ذلك ليصح التمثيل بزيد وعيسى وح يراد
مطلق اسم يدل على الشخص فخصه ذهب الحنابلة في مثل قولنا عيسى رسول الله انه يفيد
الحصر وقول الله قديم انه يفيد حصر القدم في الله تعالى ووافقهم في ذلك ابو بكر
الدقاق وانكر اكثر فرق الاسلام وذلك ولعل القائل ان اراد دلالة مفهوم
اللقب قد يكون حجة بمعونة المقام واستعمال العرف والا دعوى العموم في غاية الظهور
واستدل المص على ان هذا باطل والا لزم الكفر في قولنا زيد موجود حيث يفهم
حصر الموجودية في زيد وكذا عيسى رسول الله حيث يفهم حصر الرسالة في عيسى والاول
يستلزم انكار وجود الباري تع على انكار المحدثات من السماء والارض و
الكتاب والسنة والشرع فيلزم الكفر وانكار الحس والثاني يستلزم انكار
نبوة الانبياء عليهم السلام او انكار الرسل اقول هذا انما يلزم لو لم يكن الحصر المستفاد
من اللقب اضافيا ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد اي ليس صديقي الا زيد
والعام بكر اي ليس العام الا بكر والا اي لو لم يحمل على الحصر لزم في الصورتين
الاخبار بالاخص وهو زيد وبكر عن الاعم وهو صديقي والعام وهو غير لائق قال
اللائق الاخبار عن الشخص بالاعم مثل زيد صديقي وبكر عام وان حمل على الاخبار
عن العام بالخاص مطلقا فظ فهو سهو لان الاخبار عن الاعم واقع ثم ان هنا

كلاما وهو ان النبي محمد لو دل على الحصر لكان انكار نبوة الانبياء ولكان قولنا النبي صلى الله عليه وآله
محمد تكرارا والا قيل ان الحصر يفيد في الجملة لا كلية قلنا ضمنه في مفهوم اللقب وكذا في الوصف والشرط
ونظائره واذا كان العدد علة للعدم كان الزائد علة لاشتماله على العلة معناه ان العدد اذا
كان علة من غير اشتراط عدم الزيادة يكون الزائد على العلة علة لان العلة متحققة في ضمنه وح
لا يختص بعلولية الصبح فانها علة للفرد واذا زيد عليها ركعة تبطل وايضا الاثنان علة لعدم الفردية
واذا زيد عليه واحد ليس كذلك ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر كالفردية اتصاف الزائد
به فان الزائد قد يصير زوجا فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي جواز الثلاث واباحة الاثنان كما
في الظهر لا يستلزم اباحة الزائد كالخمس واذا ابح لزم اباحة الناقص من العدد المذكور ان
وجب دخوله كاباحة الخمس هذا باحة جلد مائة اعلم انه لا ريب ان دخول الناقص في
الزائد لازم لنفي المص اراد بقوله ان وجب ان لا يكون مثل الحكم ثابت بدليل واحد فانه
لا يدخل تحت حكم بالشاهدين وان وجب دخول الشاهد الواحد في الشاهدين لكن الحكم بالشاهد
الواحد لا يدخل في الحكم بالشاهدين وفيه انه لا يتاح الى ذكر الوجوب بل يكفي نفس الدخول
الا انه اذا دخل يكون وجب الدخول لانه جزء ويلزم دخول الجزء في الكل والمص اشار
الى هذا بقوله وان لم يدخل بحيث لم يقل وان لم يجب يدخل كالحكم بالشاهدين اما
يستلزم الحكم بالشاهد كما ان الحكم بالزوجية الاثنين لا يستلزم الحكم بزوجية الواحد
واذا عدم العدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كما اذا منع من استعمال القليل المغير
بالنجاسة يكون استعمال العلة المعتبرة على الاولى وقد لا يكون على تحريم جلد الزائد
من مائة فانه لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه وقد
قلنا على المحصول فيما مضى ما تقي بشرح المقام البحث الثامن الامر اي بالامر الناس
وان نقل كلام غيره كلاما فيما يدخل فيه اي في الحكم المستفاد منه لانه في حكم ما قال الامر
ان قال له كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لانه يدخل فيه الكل لانه خطاب مع المكلفين
فيقتضي وطم بامرهم الا من تخصيص الدليل وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه بان يقول

فلان يأمرنا بكذا او الا فلا يدخل كما اذا قال فلان يأمركم بكذا في المحصول ذكر
ابو الحسين البصري في هذا الباب تفصيلا لطيفا فقال هذا الباب يتضمن مسائل احدها
انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل وهو يريد ذلك الفعل وهو معلوم لا شبهة في
امكانه وثانيها ان ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر في الامر
وذلك لا يتحقق الا من شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول ان الامر طلب الفعل
بالقول من الغير فاذا لم يوجد الغير والمغايرة لا تحقق الامر واقول لا يمكن طلب الشخص
الفعل من نفسه وسيأتي ما يؤيده فلا يحتاج الى اقراره بالتقييد بالاستعلاء والغير وثالثها
ان ذلك هل يحسن ام لا والحق لا لان الفائدة من الامر اعلام الغير كونه طالبا ولا فائدة
في اعلام نفسه ثاني نفسه ورابعها هل اذا خاطب الانسان غيره بالامر دخل فيه ام لا
اما ان ينقل امر غيره بكلامه او بكلام غير ذلك الغير اما الاول فان كان مساويا له
دخل واللام يدخل اقول الامر باللام في قولهم لاضرب لنضرب عدمي الامر حقيقة
لكن قال السيد الشريف قدس سره فاقتل منه على حواشي شرحه على المفتاح في الفرق
بين الاستفهام والامر في نحو علمني وفهمني وعلمني زيد ان اوهل زيد ان
الامر طلب شيء في ذهن الغير والاستفهام في ذهن المتكلم ثم نقض الامر باللام فاجاب بالفرق
بان الطلب لعلم حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة على منهاج عناية الطالب لعلم ان العلم
مما لا بد منه وينبغي ان تحدل تحصيله كانه طلب منه ويحتمل ان يقال ان الامر المحذوف
عنه في الاصول بالامر بالصيغة لا بالامر باللام لكن يبقى ان كثيرا من الاحكام
يستنبط من الامر باللام وليس اطلاقا في قسم آخر من الخطاب ولا يحسن ان يحتمل الامر
من المتكلم لنفسه لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه في تفسير
بل لا يمكن اعلام الرجل نفسه كما في نفسه بل لا يحسن وهذه العبارة اخذها
الشيخ من المحصول من كلام ابي الحسين البحث التاسع الامران وكذا النهيان
ان يتخالفا وتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالصوم والافطار بشخص واحد

في يوم واحد وكالحكم بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة وبالكعبة بالنسبة الى شخص يكون
في مكان لا يمكن له الجمع في التوجه اليهما كالحكم الثاني بنسخه للامر الاول وانما كان لم يجز
ورود الامرين معا فان هذا اجمع من الله بناء على ما عليه التحسين والتقبيح والا وجاز
ان لم يتضادا ويمكن الجمع بينهما وجبا معا بناء على ان الامر للوجوب كصلي وصم سواء كان في
الامرين عطف او لا كصل صم هذا اذا لم يكن الامران مترادفين او متساويين او متعارضين
كم واستبرئ وان تنافيا اي ان تنافي الثاني مثل يا يتا ول فان كان هناك عطف
تخاير اذا العطف يقتضي المغايرة عقلا كاقتل نحو اقتل زيدا اقتل زيدا او عرفا كالقتل
نحو اعتق عبدك هذا اعتق عبدك هذا فانه لا يكرر العتق شرعا او غيره كمتى لا يجوز استثنى
استثنى اذا العادة تمنع من تكرار العتق في حالة واحدة في الاثر وحمل على ان يكون الثاني
الثاني غلام العهد مثلا اذا قال صل ركعتين صل الصلوة فيتبادر منه الركعتان والا اي وان
لم يكن معرفا بلام العهد فاما ان يكون معرفا بلام الجنس او لا يكون معرفا فالاقرب التخاير مثل
صل الغداة وركعتين صل غدا ركعتين وذلك انه حين على ما قال صاحب المحصول الدليل
ان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالامر الثاني لان
تحصيل الحاصل محال فلو اقتضى الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول ما يقتضي الوجوب قبل
حصول الاثر وذلك غير جائز فوجب صرفه الى فعل آخر الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني
الى ما يتعلق به الامر الاول لكان الثاني تاكيدا ولو صرفنا الى غيره لافاد فائدة زائدة
واذا وقع التعارض بين ان نفيد الكلام فائدة اصلية وبين ان يكون تاكيدا لا شك
ان حمله على الاول اولى من ان يكون تاكيدا ويمكن حمل العبارة على دليل واحد اقول الوجه
الاول وفائدة التاسيس منوطة بقوله استثنى استثنى واقتل اقتل زيدا ان قلت
كلامنا فيما اذا كان الامران في غير الاول فلم يكن الكلام مصادرة نعم يصح
ان يقال ان كلامنا في صورة يحتمل للافادة واقتل زيدا اقتل زيدا لا يحتمل لذلك
واذا حمل كلام المص على وجه واحد لا يتوجه المناقشة المذكورة قد يناقش في الامر

ليس علة للوجوب بل كاشف عنه ويحلف بان الامر ارادة الفعل والارادة
علة للوجوب بلا ريب تامل وكذا لو كان الثاني معرفا بلام العطف نحو صل وتصدق
وصل الركعتين لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود فلا مرجح في الام احتمال
التساوي احتمال العهد الجنسي مع ان العطف يقتضي التغاير فيرجح جانب التغاير بالعطف على
ان الافادة خير من الاعادة وقد يناقش ان تعريف الجنس هنا بعيد عن الفهم على ان الاصل
الفائدة وعدم تعدد الواجب فلا يتم تخاير المعطوف سالما عن المعارض تامل الفصل الثاني
في الوجوب وفيه مباحث اربع الاول في الواجب المخير وهو ان يكون المكلف مورا بين
الامرين فصاعدا على البدل ولا ريب في وقوعه في الشرع كخصال الكفارة المردودة من الصيام
والعتق والاطعام وغيرها وكلام المتكلمين والفقهاء من ثلثة اقوال الاول ان الكل واجب
فهو مذهب المعتزلة ان ثم ان الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الاشاعرة الثالث
ان الواجب واحد بعينه عند الله غير معين عندنا وفي المحصل المعتزلة يقولون الاشاعرة هذا
البرزلي والاشاعرة يتهمونهم مع اتفاقهم على فساده وفي الاقوال الثلث الكلام تقريره
اختلف في تقدير قول الجمع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل هذه
معين عند الله غير معين عندنا من قال بالجمع واجب وهو المعتزلة اراد ان كل واحد من
الخصال يجب على المكلف بخصوصه بشرط ترك الاخرين وليس الواجب احدها لا بعينه
كما ان حفظ السقف يعني جائز خاصا وسواء ايما واحد شخص لا الطبيعة الكلية ولا الشخص الواحد
بعينه ومن قال ان الواجب واحد لا بعينه كما ذهب اليه الاشاعرة اراد ان الواجب
هو الطبيعة الكلية كما مر في تعريف الواجب ومن قال انه معين عند الله غير معين عندنا فان
الذي يجب عليه كذلك عندنا مع تخيير المكلف بترك الصلوة ضم اليه الاكل ايضا حتى
وهو فسيح والا فيلزم ان يكون الواجب على المكلف الصلوة وهو ماكل ويبرؤ ذمته الا ان
يقال ذلك مثل الخطا في الاجتهاد والحق ان كل واحد منهما واجب تخييرا فمن بنى انه كذلك الجمع
ولا يجوز الاخلال بالجمع وانما خول من كل واحد منهما واجب تخييرا فمن بنى بالاصالة لا يخل الى الامر

لان المخير ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فر منه تجرده الى الكلي الذي هو واجب ان كان هو الواجب
المخير جاء الاشكال وهو ترك الواجب والا لم يكن مخيرا لان القدر المشترك واجب بخصوصه
والمقدر خلافه اي فرض انه واجب مخير والجواب ان الواجب المخير افراد الكلي باعتبار
المشترك وح لا اشكال ان التخيير كما يتحقق في الواجب يتحقق في الندب فماذا نظر الانسان
احد الامرين ولم يتفطن بالصيغة يندب الوفاء وهو مندوب مخير اجمع المخالف للواجب
المخير بان المكلف اذا فعل الجميع الخصال المذكورة معا فهو واحد منه غير تقدم وتاخير
فان سقط الفرض بفعل الجميع فهو كان الجميع واحدا مع ان فرضنا ان المجموع كل واجب والا سقط
في الصورة المذكورة الفرض لواحد لا بعينه كالمعين وهو سقوط الفرض عند الفعل المبهم
خلف اذ لا استلزام الوجود الخارجي فلا يصح استناد الامر الخارجي الى امر غير متحقق في الخارج
اذ المبهم لا يتحقق في الخارج وانما الابهام في الفرض فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين في الخارج
امتنع الاتيان به واذا امتنع الاتيان به امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض الواقع في
الخارج وان سقط الفرض في الصورة المذكورة بفعل واحد فان يكون كل واحد علة تامة لسقوط
لزم اجتماع العلل الثلث اذ فرضنا ان اجتماع الكل دفعة واحدة على معلول واحد وهو سقوط
الفرض وقد يرد في الكلام على الطلاق اذ يلزم من كونه كل واحد عدم الاحتياج الى الاكثر
فيلزم على فرض كونه كل واحد الاستغناء عن الكل وهو باطل هذا التقرير كلام المص في ذلك
كلام المحصول اقول فيه بحث من وجوه الاول انا نختار ان الكل في صورة الاجتماع
الجميع لا يلزم الاتيان بالجميع وذلك بخصوصه الثاني انا نختار ان كل واحد شرط بعدم
الاجتماع مع خصلة اخرى كما في عدم الكل فان في كل عدم علة لعدم الكل شرط عدم تقدم
عدم اخر ولا معنى اذ الحق معه يكون العلة هو المجموع الثالث لم لا يجوز ان المعين لا يستلزم
ان اريد به الماهية لا بشرط شيء وان اريد المطلق المدير الماخوذ شرط عدم المعين فلم لا يقدم
على ان سقوط الفرض امر اعتباري يكفي فيه امر الذهني والجواب ان بدء اي حصل الكلام يجوز
لسقوط الفرض ليس علة مستقلة فهذا الجواب انما واحد كاشف لا علة تامة وقد اثبتنا امتناع

وبمعنى انه ليس واجبا بخصوصه وتحقيق الكلام ان الشارع عين بعض الافعال واعرانا بفعله وفي بعضها
مع من الفعلين فصاعدا فالاول انما اخترت تعيين وجوبه بخصوصه عليك وبعد الاختيار يصير
متعينا كما عينه الشارع غير الخبر وح يكون قوله الامر للوجوب اعم من قصد الزام المكلف مطلقا او
قصد الالزام بقصد تنبيه المكلف واذا جاز هذا فهو الحق اذ ظاهر عبارات الشارع دالة على وجوب
الخصال لا القدر المشترك ولهذا استدل على الحصر بعدم الاستعداد لان الضمام ظاهر العبارات
محفوظ قال فانه لا استحقاق ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يحل لك
تركهما ولا اوجبهما عليك وايهما شئت فافعل والاستلزام ذلك وجوب الجمع والا لعصى
بدونه قد قال العصيان غير لازم كما ان الزوج واجب على الكافر وكذا الاتيان واجب فاذا
آمن سقط عنه التكليف بالصلوة مع ان وجوبها ليس موقتا ولا يخير المنهي بانتهائي وجوب الحلول
يسقط بفعل احدها ولا يجاب واحد معين عند الله لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه ليس في الواحد
المعين فلو تعين عليه يكون جهلا تعالى عن ذلك فنعين ان الواجب عليه الا الامر المشترك او
كل واحد بشرط الارادة كما اثرنا وانما قلنا ان الله تعالى لو علم وجوب واحد معين دون
غيره كان علمه جهلا لقول المص والتقدير ان الواجب لا يتعين في واحد منها عينا فلو
علم الله بالتعيين يكون خلاف الواقع اذ التقدير عدم التعيين والقائل بايجاب واحد لا بعينه
ان قصد باقتضاء الجمع والمحصول واعلم انه لا خلاف في المعنى من القولين لان المعتزلة قالوا
بوجوب الكل على البدلية واراد انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزم الجمع
ويكون كل واحد موكولا الى اختياره والفقهاء عنوا القول الواجب واحد لا بعينه
هذا المعنى بعينه ولا يحتمل الخلاف اصلا هذا كلام المحصول والمقصود انه راجع الى المحصول
بالاحتياط حيث قال ان قصد بقوله واقول الذي قال الواحد لا بعينه فقد وجوب
الكل وان قال في الفور اراد انه واجب لا بخصوصه ومن قال الوجوب الجمع اراد ان الامر
تعلق بالجمع بشرط تعلق تنبيه المكلف لاجل التعيين فيشبه الفاعل بمنزلة الذي الوجوب
للفعل وبينهما فرق مع لا يصح قول المص والا بطل اي ان لم يرد ما قلنا يبطل قوله

اختيار ان الفرض يسقط الجميع ويكون الجميع فرد الواجب المخير غير مفترق وليس خلاف الفرض لكن خلاف
الفرض ان يكون الكل واحدا بخصوصه وح لا يحتاج الى ان يحمل العلل معرفات على ان حمل الفرض
معرفات في هذه الصورة مشكل لان سقوط الفرض امر مكلف معلل بعلة ولا شك ان عمل العبد له
مدخل في سقوطه بدليل فيلزم توارد العلل لا يقال في بين ان يكون العبد مخيرا وان يكون عمل سقوط
الفرض اجمع الاوردن القائلون بان الواجب واحد معين عند الله لا عندنا بان محل الواجب
المخير اي موضوعه وموضوعه ان كان امرا جمع لا يتصور ايجاده فان الجمع بخصوصه وح ولا
يتصور التخيير ايضا وان كان غير معين ومردد لا على التعيين لزم حلول المعين في الموصوف
الوجوب بالتخيير المطلق الذي هو غير معين ومبهم لان الحكم بوصف الوجوب حكم ثابت معين
والحكم بان ثابت المعين يقتضي حلا معينا معين الميزان ليس عندنا فهو عند الله تعالى والواجب على الوجه
كل واحد من خصوصياته بل هي حيثية اخرى وهو لو تنازعت لم يدرك الكل يلزم الاثم ولا
يلزم اجتماع الجميع اقول لكن ان قال ان الوجوب المخير الى احد الافراد ويلزم وجوب
الطبيعة المشتركة ما تتبع كلاف الواجب المعين كالصلوة فان النظر فيه الى الطبيعة ويلزم
وجود ذي بعض ما تتبع وانحطاطا وانما يثار من اختلاف الحيثيات اي تم تنافي الانتفاء
الحيثية التي هي مناط الجواب كما اشرنا بل وقع نظره الى حيثية هي مناط الاخر فمن
الحيثية التي مناط الجواب ان الكل المجموعي ليس عبارة عن مجموعها واجب بل كل احد
باعتبار المعنى الذي ذكرنا فلا يلزم عدم الارادة كما حسبه المخالف اقول انا ان اختار
ان الواجب احد الامور لا على التعيين في موطن تذنيب يصح الامر بالشيئين بان يقال
كل المباح فان لم يجد فالبتة وعلى البدل كتزويج المراة من كفوين وعلى التقديرين
فان جمع اما محرم او مباح او مندوب كما اشير اليه للمص اما مع تحريم الجمع الثاني الترتيب
فكاكل المباح والمتيمم واما في البدل فكالمنكوحة من قبل المص والتزويج من كفوين
اي تزويج مراة من كفوين على البدل او مع اباحة الترتيب كالوضوء والتيمم
وفي البدل ستر العورة بثوبين او ثوب بعد ثوب او مع ندبه اما في صورة الترتيب

كخصال الكفارة في الخطاء وفي صورة البدل كفارة الحنث بقي من الاحتمالات كراهة
الجمع ووجوبه ولم يتعرض المص وكذا صاحب عدة الاصول لعلة لعله المثال في
المحصول النظر في الوجوب اما تعلقه بالفعل او المباشر او الوقت فباعتبار الاول
يحصل التخيير والتعيين وباعتبار الثاني يحصل العينية والكفاية وبالاعتبار الثالث يحصل
التوسيع والتضييق فلما فرغ المص عن القسم الاول شرع الثاني في قوله الحق الثالث في الواجب
الموسع اعلم ان وقت الواجب اما قاصر عن ادائه او مساو او زائد والاول
غير معقول الا ان يكون المص وجوب القضاء والثاني واقع كثير والثالث هو الموسع
والى ذلك اشار المص بقوله مساواة الوقت للفعل والا كالصوم في اليوم وتصور التمتع
عن منه لا يجوز التكليف بالجمع الاعلى ارادة القضاء وكالطفل الذي بلغ وبقي من الوقت
مقدار ركعة وكذا الحائض اذا طهرت وفيه ان هذا وقت الاداء ولون الوقت
اضيق من الفعل اي كون الوقت اوسع منه جائز عقلا بل واقع شرعا اما جوازا عقلا
لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يكون اوسع من الفعل بفعل غير بحيث لا يحتاج المكلف
بالفعل في ذلك الوقت حاضر من طلوع الشمس الى الزوال لم يحل من الزوال
الى الغروب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فيكون ما بين الدلوك
والغسق مكلفا بالصلوة وتخيير في القاعة في كل جزء منه بان يصلي اول الوقت
او وسطه او آخره فاذا ضيق بان يبقى اداء قدر الواجب تعين
ذو الى التخيير عنه واما وقوعه شرعا فكما في الصلوة كما قلنا وما دقة العصر كصلوة
الزلزلة وقضاء الفائتة والنذر غير المعين وامثاله فبطل قول من انكر الواجب الموسع
قال ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل واعلم ان الناس في هذا المقام على
مذاهب الاول الانكار قول كما قلنا والثاني القول بجوازه اما المنكرون فقد اختلفوا
على اقوال ثلثة الاول قول من قال الوجوب مختص باول الوقت فلو اتى به في آخر
الوقت يكون قضاء وهو قول بعض الشافعية والثاني قول من قال الوجوب مختص

باول الوقت فلو اتى به في آخر الوقت يكون جائزا يجزي ان يأتي بالزكوة وفيها وهو قول
ابي حنيفة والثالث ما يحكى عن صدر الكرخي ان الصلوة التي يجب في الاول الوقت موقوفة
فان ادرك المصلي آخر الوقت وليس على صفة التكليف كان نافلة فلا وان ادرك على صفة التكليف
كان نافلة وجب واما المعتزلة فالواجب الموسع وهو جمهور الاشاعرة والبصري والقاضي
والهاشم فقد اختلفوا فيه على وجهين هذهب من قال الواجب مخير في كل الوقت الا انه انما يجوز
ترك الصلوة يحتاج الى بدل البدل وهو قول ابي الحسين البصري والمص اشار الى اقوال
المنكرين للواجب الموسع بقوله وخصص الوجوب بالاول اي اول الوقت كما هو بعض
الاشاعرة من الشافعية وبالاول اي الاول كمذهب بعض الحنفية وبالمراعات كمذهب
الكرخي بالمصلي الذي هو حكم لان الوجوب اما استعداد من الامر والامر بعض كل الوقت
فلا جائز فيتعين الوجوب رجع بالاخرة واشار الى قول من اصل طروء العزم وهو اكثر
المتكلمين لعدم ولا حاجة الى العزم الذي هو مدل من الصلوة كما ذهب الى السيد المرتضى
علم الهدى واجابا ان من المقرر له لا بد ان تساوي العزم الصلوة الصلوة تجمع الامور
المعتبرة في الصلوة من ارادة الفعل والخروج عن العهدة بادائها مع التكليف بمجرد العزم
ولا يحتاج الى الصلوة والا اي لم يكن مساويا للصلوة على وجه الذكر لم يكن العزم
بدلا فيه ان البدلية ليس باعتبار اقل الصلوة بل من تاخير ادائه في اول الوقت
وهو ظاهر ولانه ان وجب العزم بعد انقطاع العزم الواجب اول مرة في الوسط
بين اول الوقت وآخره لزم مخالفة البدل وهو العزم للمبدل وهو الصلوة لان
بدل العبادة انما يجب عند عدم وجودها لكون ضدها جائزا يجزي وقتها ويعلوم الى الامر
انما اقتضى وجوب فعل العبادة في احد اجزاء الوقت مرة واحدة ولم تقتضي وجوب
فعلها مرة اخرى في الوقت الثاني فاذا الوقت الثاني لا يجب فيه فعل الصلوة بعد
ادائها في الوقت الاول فلو وجب بدلها لزم مخالفة البدل للمبدل والا اي وان لم
يجب البدل في الوقت الثاني

لزم تعلق في الوقت الاول اذ لو كان بدلا لكان واجبا في الوقت الثاني اقول
لانا ان البدل لا يكون الا شخصا واحدا من العزم على ما يفهم من المحصول في تقرير الدليل اذ
يمكن ان يكون المتعدد بدلا من الواحد وايضا العزم شخص واحد من اول الوقت الى آخره
وليس امورا متكررة والشخص المتشخص لا يتكرر والعزم كاذا دام العزم ثم اسقط فانه
يذهب عزم وبقاء عزم تدبر ان قيل كلام المص مجمل يحتمل ان يكون مراده ان الصلوة التي هي الاصل
كيفية في زمان الوقت والبدل لا كيفية ولا بد من الكل قلنا يكون البدل على تقدير جواز البدل قلنا لا نم ان البدل
لا بد ان يكون ظرفه مثل ظرف المبدل فيه وليس على هذا دليل ولئن لا دليل على الصلوة حتى يعرف
على العزم في هذا الوقت ولا دليل الامر بالصلوة في هذا الوقت على ايجاب العزم وليس دليل آخر فلا دليل على وجوب العزم
ولا دليل عليه الجواب التكليف به والا لصار ذلك تكليفا بما لا يطاق والا لزم المحال اقول انما يجوز البدل من دليل
تكليف ما لا يطاق في المحصول في تقرير هذا الوجه ان الامر وجوب ليس الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة
في هذا الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فاذن لا دليل البتة على وجوب العزم ولا دليل عليه
الجواب التكليف به والا لصار ذلك تكليفا بما لا يطاق والا لزم المحال اقول انما يجوز البدل من دليل
ولا دليل عليه الجواب التكليف به والا لصار ذلك تكليفا بما لا يطاق والا لزم المحال اقول انما يجوز البدل من دليل
تكليف ما لا يطاق في المحصول في تقرير هذا الوجه ان الامر وجوب ليس الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة
في هذا الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فاذن لا دليل البتة على وجوب العزم ولا دليل عليه
الجواب التكليف به والا لصار ذلك تكليفا بما لا يطاق والا لزم المحال اقول انما يجوز البدل من دليل
البدل من غير دليل تكليف ما لا يطاق غير مناسب الا ان يقال ان يلزم تكليف ما لا يطاق
على ان التكليف لا اعادة في ذا لم يكن دليل لا يتحقق التكليف فضلا عما لا يطاق انتهى كلامه
اي المكلف الواجب الموسع من اصحاب ابي حنيفة ان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت
فلا يكون واجبا في اول الوقت والا لم يجز تركها وكذا في الوقت الثاني وهكذا الى آخر
المضيق مع المحصول لكن هنا مطالبتان الاول عدم الاصح ان جميع الواجب الموسع
الواجب المخير فان الشارع كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او في وسطه او في
آخره واذا لم يجب من الوقت الا قدر ما لا يفضل منه فاضل الحالة ولا يتركه البتة فقد تعلق
عليه ايقاع الفعل اما في هذا الوقت او في ذلك بجري مجرى قوله اما في الواجب المخير

عليها اما هذا او ذاك وكما انها يصفها بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا
الاتيان بجميعها والا يفوق الاختيار اي واحد منها يفوض الى راي المكلف فكان بينها لا
يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلوة في شيء من اجزاء هذا الوقت ولا يكلف على ان يوقعها
في كل اجزاء هذا الوقت وتعيين ذلك يجوز مفوض الى راي المكلف فيما اذا كان
في فسحة اما اذا ضاق الوقت فانه يضيق التكليف ويتعين هذا بهذا الذي يتحول به وسطي
هذا التقدير لا حاجة الى اثبات ذلك بل هذا الوهم الطريق الثاني وهو اختيار اكثر الاشاعرة واكثر
المعتزلة وهو ان بين هذا الواجب وبين هذا المندوب فرقا هو ان الواجب لا يجوز
تركه الا بدل بخلاف المندوب فانه يجوز تركه لغير بدل والمصنف استند القول الثاني الى السيد
المرتضى علم الهدى قدس سره فقال اجاب المرتضى احمد الله عليه بان الفاصل الى الخلاف بينهما
اي بين الواجب الموسع والمندوب وجوب العزم كما فصلنا والحق ان وجوب العزم على العبادة
من احكام الايمان فان المؤمن يجب عليه العزم على الطاعة وهذا القدر يحصل الفرق بين ما يطلق الامر
بتكليف بالاطلاق او حصل دليل اخر على وجوب العزم وليس نفس العزم من لوازمه
بحيث لا ينفك عنه كمن عزم على افراق جميع اوقات عبادته بالمعاصي المنافية للعبادة
فانه لا يكون عازما على العبادة وان رجع هذا الوجوب اي الموسع الى الخبر فالمعنى
كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او وسطه او اخره كما قال الواجب
اما هذا او ذاك لتعين احدهما الى راي المكلف وتضيق الى اخر الوقت وسطي
هذا الحاجة الى اثبات بدل هذا العزم ولبيان الفرق بين الندب والواجب المذكور البحث
الثاني في الواجب على الكفاية وهو كل فعل يتعلق به غرض الشارع بايقاعه من غير تعيين
معين وان لم يكن التعيين بخصوصه مطلوبا وهو واقع كالجهاد وصلوة الميت وهو واجب
على الجميع اي على كل واحد واحد وقيل على كل المجموع من حيث هو كل اذ لو وجب على كل واحد
كان اسقاطه بفعل البعض رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى

الواجب الكفائي

حطاب

خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات وكل واحد بالعرض وفيه ان ايجاب الكل
المجموعي اما ايجاب لكل واحد ولا فعلي الاول لزم المحذور وعلى الثاني لا يجب على كل مكلف
شيء كتكليف بعض العشرة وايضا يكون سقوط الامر بفعل البعض نسخا كانتفاء علة الوجوب كاضرام
الميت فانه يحصل بفعل البعض فلهذا نسب السقوط الى فعل البعض وايضا يجوز ان يصل الشارع
اعادة على سقوط الواجب من غير نسخ اقول هذا الاسمى نسخا لان النسخ عند التحقيق بيان انتهاء الحكم وهذا
ابطال الحكم وذهب جماعة الى ان الواجب الكفائي ليس واجبا على الجميع وانما سقط بفعل
البعض واما فصل الكلام بحيث يندفع الاشكال تقول يسقط بفعل البعض وجوبه على الجميع
لاستحقاقهم جميع الذم والعقاب لو تركوه مع الظن بتحقق اسباب وجوبه واشتغال الذمة
بوقوعه بالبعض والقدرة على الفعل ولا استحقاق استحقاق سقوط الواجب على الكل
او كل واحد بفعل الغير اي غير واحد معين غيره اقول قد اثبتنا فيما تقدم ان المكلف في
الواجب الكفائي هو الطبيعة الكلية لا الكل المجموعي ولا الكل واحد فلنقل حتى نذهب الى ان الكل ليس
بمكلف اما اذا ولكن حتى يرتفع الاستبعاد المذكور والتكليف فنقول في الواجب الكفائي لغيا و
اتيانا مفروضا على الظن فان ثبت طائفة فيهم غيرها كالجهاد يسقط الواجب الذي عنها اي
الطائفة المذكورة ولو كان الواجب كالصلوة يكفي السقوط فيما اخص افرطنا وفرض كل
طائفة ذلك سقط عن الجميع وان كان الظن حطاء وظن كل طائفة عدم الوقوع عدم
اداء الواجب وجب على كل طائفة سواء طائفة الواقع غيرهم او لا ثم طائفة قد تحقق الاداء
فعلى هذا لا يجب الجهاد والمشرق على اهل المغرب البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق
الا به مقدورا المكلف فهو واجب عليه واذا لم يكن الواجب المطلق الا به مقدورا
لا يكون واجبا اذ لا يكلف بما ليس بمقدور للمكلف لاستحالة التكليف بما لا يطاق اعلم ان الواجب
على ما قال اعلى قسمين الواجب المطلق والواجب المقيد والاول هو الذي لا يتوقف التكليف

بشرط مقدمة كالصلوة بالنسبة الى الوضوء فانه يجب الصلوة وان لم يكن المكلف مع الوضوء
والثاني ما يكون التكليف به مشروطا بتحقق المقدمة كالحج فانه انما يجب اذا تحقق
مقدمته وهو الاستطاعة وقد يقال ان كل واجب مطلق مقيد اذ الصلوة مثلا وان
كانت واجبة مطلقة بالنسبة الى الوضوء فهو مقيدة بالعقل وفيه ان التكليف لا
يتحقق الا بعد تحقق العقل فلا يكون العقل من شرائط الوجوب ولك ان تقول
ان الواجب مشروط بعدم النوم والغفلة وعدم زوال العقل فخصص الذي نفى الصحة عند
علم الهدى الدعوى المذكورة بما لا يتم الواجب المطلق الا به اذا كان سببا مستلزما للواجب
خصص الواقفية السبب المستلزم واستدل المص على عموم الدعوى انه لو لم يجب مطلق ما
لا يتم الواجب الا اذا كان مقدورا لزم اما تكليف بالاطلاق على تقدير جواز ترك المقدمة
المكلف او فروج الواجب عن كونه واجبا اذ على تقدير جواز ترك المقدمة لزم جواز ترك
الواجب فلا يكون واجبا والتالي بقسميه باطل لان التكليف المذكور قبيح وفروج الواجب
عن كونه واجبا خلاف الفرض فالمقدم والاعلم وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا
به مطلقا باطل فتامل احتج السيد المرتضى رحمه الله عليه بان السبب عند وجود السبب المستلزم
واجب لا عند وجود الشرط الذي لا يستلزمه واذا جاز التركيب عند حصول الشرط بل وجد
الشرط ولا يخلو المشروط في زمان التكليف به بان يتعلق به تكليف بالتكليف الذي
تعلق بالاصل فلا يستلزم التكليف بالمشروط التكليف بخلاف السبب الذي يحصل بعد
السبب بغير اختيار كالنتيجة اي حاصلة من المقدمتين فانه يمتنع حصولها الا بعد ترتيب
المقدمتين فكان وجوب النتيجة اي حاصلة من المقدمتين فانه يمتنع حصولها راجحا الى ترتيب
المقدمتين فلا يصح التكليف بها اذ التكليف بالسبب عين التكليف بالمسبب لا يتحقق
كلام السيد رحمه الله ان النتيجة مثلا اذا لم يكن مقدورا فالايجاب اي ايجاب ترتيب المقدمتين واما
في غير هذه الصورة فيتحقق الايجاب بان ايجاب متعلق بالمسبب والايجاب

مقدمة

متعلق بالسبب ولا يتم حكاية التكليف بما لا يطاق والتكليف بما لا يطاق انما يتصور اذا كلف
المكلف بالواجب بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة كما يجري الفصلية في المحصول
الامر بالشيء او بما لا يتم الشيء الا به شرطين احدهما ان يكون الامر مطلقا الثاني ان يكون
الشرط مقدورا للمكلف وقال الواقفية ان كانت المقدمة المأمورية سببا كان الايجاب
المسبب ايجابا للسبب لان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يكون السبب عند
انتفاء السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا فلم لا يكون المشروط واجب الحصول عند حصول
الشرط فهما لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط كالصلوة مع الوضوء لان الامر اقتضى ايجاب
الفعل على كل حال او يقتضي ايجاب مقدمته لانه لو لم يقتض ايجاب مقدمته لكان يكلف حال
عدم المقدمة وذلك تكليف بما لا يطاق فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه امر بشرط حصول المقدمة
الجواب ان هذا يبطل بامر المولى غلامه بان يسقي الماء اذا كان الماء على مسافة لانه
ان كان يكلف بسقي الماء بشرط ان يكون قد قطع المسافة وجب اذ الفعل في مكانه ولم يقطع
المسافة وان لم يتوجه عليه الامر بالسقي وان كان تكليفا بالسقي مع عدم قطع المسافة فهذا
تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز جواب اخصم فهو جوابنا هذا كلام المحصول وفي المواقف
نوع بحث انظر بعد الاستدلال على ان الشرط واجب بانه فما لا يتم الواجب الا به لانه ان
لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب اثر شرعي اما خطاب الشرع
او مرتب عليه وكون ان يتعلق خطابه بشيء والتعلق بما لا يتوقف عليه ذلك الشيء ثم
اختيار ان مثل المعرفة التي لا يمكن تعلق القدرة بها ابتداء بل على مقدورة ما يجب
المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها المقدور وقال قدس سره في شرح المواقف
تخصيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزمة اياه بحيث يمتنع تخلفه
عنه بايجابه ايجاب المقدمة والحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب
باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بالظاهر
بالمسبب لانه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور حيث يجب
فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب

من هذه الجهة بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب فيستلزم اياه كالتهارة للصلوة
والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق الذمة بجميع ذاته فلا يلزم الصادق ان ايجابه
ايجابا للمقدمة هذا عبارة شرح المواقف واقول لا ريب ان كل ممكن حادث
له علة تامة حادثة فالمشي للمكلف حادث فاذا اراد المكلف القاعه لا بد من
ايقاع سببه المستلزم له فيصل الكلام الى علته وعلة علته فان الصلوة مثلا اذا اراد المكلف
ايقاعها لا بد من ايقاع جزء من علة الصلوة وجزء العلة المذكورة لا بد ان يكون حادثا مع
المعلول وكذا جزء علة العلة ولا يجوز ان يتقدم على المعلول بالزمان اذ يلزم تقدم علة
فيلزم التخلف وهلم جرا الى غير النهاية وح لا يتحقق الواجب في محل اصلا وهو ظاهر
والقائل بلزم ان يكون المكلف مكلفا بايقاع غير المتناهي وهو محال ويلزم عند المحقق ان
يبطل المقدمة القائلة بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فانه في صورة سبب
المستلزم للواجب ما هو مفروض وجوبه فيلزم خلاف الفرض اذ الواجب بالحقيقة
المقدمة في غير تلك الصورة لا يلزم وجوب المقدمة فبطل الحكم المذكور
راسا مع ان التوقف الا انه كوجوب صوم جزء من الليل واجاب الصدوق
وانظاره مما صرح في المراد كما لا يخفى والحق ان الواجب هو المقدور وانظاره
ثم ان هذا الذي اختاره صاحب المواقف بالتحقيق رجع الى كلام الواجب قال
صاحب المواقف معترضا على الدليل الذي قاله المص مطابقا لما في المحصول بانه ضعيف
اذ يصح ان يكلف مع التكليف بعدم مقدمته لا مع عدم التكليف بمقدمته قال عدم
التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها فان قلت اذا لم يكن المقدمة
واجبة جاز تركها فاذا تركها فان بقي وجوب الواجب بلا واجب مطلقا وان
وجب فقد وجب الشيء مع عدم مقدمته قلت هي الجهة جاز فيما اذا تركها مع كونها
واجبة هذا كلام المواقف وشرحه واقول خلاصة كلام السائل ان الواجب في الشيء لا يقتضي وجوب
مقدمته بمعنى انه لا يجوز تركها فالواجب هذا الذي لا يجوز للمكلف تركها فيكون تعريف الواجب صادقا

وح لا يتم الجواب بقوله هذه الجهة جاز لطرو ينبغي ان يعلم ان هذه المسئلة اعني قولهم ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب في صورة كون الواجب مركبا مثل الصلوة المركبة من التكبير والقراءة والركوع والسجود
اما لان يقال انه مستلزم وجوب كل جزء او لا فان قيل انه لا يلزم عدم وجوب الكل اذ وجوب
الكل انما يتحقق بوجوبات الاجزاء بديهة وان قيل انه مستلزم بوجه ما قال صاحب المواقف
الواجب اشيء اما هو متعلق الخطاب ولم يتعلق الخطاب بالمركب اصالة وح يلزم ما ذكره
اعني مسئلة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والحق ان الواجب المستلزم ما قاله صاحب
المواقف ويتحقق بوجوده ان الجزء تركه الذي يجب الشرع ان يجب لتصدق العرف الواجب
شرعا عالم قيل الواجب شرعا ما يذم تاركه تركه اصالة وترك الكل هو المستلزم للترك اصالة
وترك الجزء المستلزم الاتم اصالة بل يستلزمه ترك الكل قلت الواجب ما لا يجوز تركه
شرعا مطلقا لا باعتبار القيد المذكور والا يلزم ان لا يكون الخطاب الكل اي ما لا يتم يلزم
عدم وجوب الكل لانه اذا ارتفع الوجوب عن كل واحد واحد من الاجزاء لا يكون
الكل واجبا البتة وفيه تامل ان قيل وجوب الكل هو وجوب الاجزاء بخلاف
الشرط قلت كان الشرط ليفعل انه يلزم عدم المشروط كذا يلزم ليفعل الجزء فعدم
الكل ويلزم الاتم ايضا اعلم ان التكليف الالتزامي بغير المتناهي يجوز مثل اخذ الصلوة
المستلزم للسلب الغير المتناهية فلا يتوجه ح ما اورد من استلزام اللازم من التكليف
بغير المتناهي كما اذا كلف المكلف بايقاع امور غير متناهية وهو واحد الالف
والف موصوف بامور غير متناهية كالالكتابة والالتحكم والالجرو والالمدرالى
غير ذلك وههنا زيادة بحث لا يطيقه المجال من هذا الباب اي باب جزء وجوب
آخر فقط واما اذا اشتبه بالزيادة لا يجوز زيادة الصلوة وكذا اذا اشتبه الثوب
بالثوب الواجد النجس فانه يجب صلوة ثوب ثم بالثوب الآخر يخرج عن العهدة
فصل في المحصول ما لا يتم الواجب الا به على اقسام فقال ما لا يتم الواجب الا معه ضربان

احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والآخر ليس كذلك والوصلة تنقسم الى قسمين احدهما
مستلزم للواجب الثاني غير مستلزم المستلزم كالاجزاء مثل زيد فانه ليس الا بضرب
فقط المستلزم نفسه وغير المستلزم على قسمين الاول ان يكون الاحتياج اليه شرعا
كاحتياج الصلوة الى الوضوء الثاني ان يكون عقلا وهو على قسمين منه ما يصح الخلف
كقطع المسافة وتحصيل بعض الآلات ومنه ما لا يصح كعلة المقدمة فالمقدمة الغير
واما غير الوصلة فقسمان فعل وترك اما الفعل فقسمان الاول اشتباه الفعل كالصلوة
الواحدة من الخمس فاذا فعلت ولم يعلم انها فائتة يجب اداء الكل ليخرج عن العهدة
الثاني ان لا يشتبه لكن الانتفاء مامور به كمن يخرج عن العهدة في تحديد الصوم
فانه لا يجب من امساك جزء من الليل حتى يدرك اليوم بالصوم وكذا غسل الوجه
لا يفسر غسل غير الوجه في اطراف الوجه ليدرك الوجه باليقين واما الترك فهو ان
يتعذر عليه الترك الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشيء متشابه نفسه وهو على قسمين
الاول ان يعتبر نفسه كاختلاط الاختات بالمهات الثاني ان لا يعتبر بالنفس كاشتباه
الاناء الطاهر بالنجس او كطلاق احد نسائه بالتعيين ثم نسي التعيين ووجوب
الصلوتين من باب غير الوصلة من اول قسمي الفعل وكذا اشتباه التوبين و
اشتباه كلام المشتبه بالاخت اذا اشتبه الحرام بغير المحرم في المحصور يجب الاجتناب
كما اذا اشتبه الاجنبية بالاخت وهذا المثال من باب ما في قسمي الترك الذي
هو من اقسام غير الوصلة لكن صاحب المحصول جعله فرعا ثانيا مقابلا للفرع الذي
ذكر في اقسام ما لا يتم الواجب الا به فلو طلق احدى زوجاته ولم يعين في الطلاق
واحدة وقلنا بصحة هذا الطلاق كما هو راي البعض يجب عليه الجميع نظرا
الى ان الطلاق قد وقع ولم يتعين في معين فاشتبه الحلال بالحرام
فيحرم الكل ويجعل الاباحة نظرا الى ان الاصل الحل ما لم تثبت الحرمة في معين
وهذا ايضا من اقسام الترك المذكور والحق في الصورة المذكورة بطلان الطلاق
لان الطلاق لا يمكن تحققه في غير المحل فانه ليس مقصود المطلق والذي يخرج

البعض انه يلزم الترجيح من غير مرجح والزائد على الاصل ليس بواجب كما في الطهارة الثلاثية في الاربع والمجموع
في المحصول الفرع الثالث اختلفوا في الواجب الذي لا يعلم الا بقدر معين كمسح الرأس و
الطهارة في الركوع اذا زاد على الاصل هل يوصف الزيادة بالوجوب ام لا الحق الا ان
الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبا هذا كلام المحصول
واقول الزيادة قد يكون داخلا في فرد الواجب المخير كمسح الرأس بالربع اصابع فانه
فانه فرد الواجب ويجوز تركه الزائد ولا يجوز ان يقال ان الزائد مندوب ولذا اذا
اختلف بين القصر والتمام الزائد لا يسمى مندوبا نعم الزيادة في الطهارة الثلاثية بجعل الجميع مندوبا
المندوب ويمكن ان يقال الطهارة الثلاثية فرد الواجب كمسح الرأس بالربع اصابع وحكمه
فرده الطويل مندوب وصوم جزء من الليل اولا واخرا واجب بالتبعية بتبعية صوم اليوم فانه
ما لا يتم الواجب الا به وهذا من قسم الترك في الفعل الذي ليس من اقسام الوصول
سببا مستلزما لواجب مع انه واجب فلو صح هذا لبطل قول السيد المرتضى وجه ذلك
طريقه ان قيل بما ايضا ما قاله المص فيما قبل من وجوب جزء من الليل قلت الفرق
ظاهر قال الفرق تمامه واصل بخلاف الليل فانه يجب خروج جزء منه وبطلان الصلوة
في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها كالوضع الذي هو جزء
الصلوة اذ القيام والركوع والسجود كلها من افراد مقولة الوضع وكالتكليف كالترك
وكالحركة من القيام الى الركوع وكالسكون وكالاين كالتخيير بالقيام والتحرك في
المكان وعبر عن الاين بالكون كما عبر به قوله التي هي عليها الكون المخصوص من فوق
متى والاين واشتماله غيره معلوم كونها جزء من الصلوة المخصوص فلا يلزم بطلان
الصلوة بهذا الدليل وهذا المثال من باب الترك لكنه ليس من اقسام الترك الذي
نقل عن المحصول ويمكن ان يقال وهو الظاهر من قول المص ان الواجب
جزء من الصلوة لا يتم الا به فلا يجوز للاتيان به ليس قسما من قسم ما ذكر
في المحصول من الوصلة وغير الوصلة انتهى الخلاف لما قال من بطلان الصلوة

في الدار المغصوبة ان المأمور به الصلوة مطلقا من غير تقييد بمحل الدار او غصبيته
ولها جهتان كونها صلوة وكونها في مكان مغصوب واحدهما يتعلق به الامر دون الآخر
فيقال الصلوة في الدار المغصوبة صلوة مطلقة وكل صلوة مطلقة مأمور بها والصلوة في
الدار المغصوبة مأمور بها والمنهي عنه الغصب فيتغايران المتعلق فلا يلزم من غصبية المكان
بطلان الصلوة اولا يلزم من النهي في غير العبادة والنسك بطلان العبادة كما هو التحقيق
فلا شرط حل المكان وجزئية للصلوة الا في اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب يدخل الدار فمنع من السيد ان يقول المكان
في خياطة الثوب وعصاني في دخول الدار كما في الصلوة في الامكنة المكروهة
لصلوة في معاطن الابل فان الكلام المخصوص ولو كان جزءا لم يكن مكروها لان
جزء الواجب لا يكون مكروها والجواب ان النهي عن الامكنة المكروهة كمعاطن الابل و
الوسيع والحمام ومسلخ الحمام ودواب الصحراء وامثالها نهي عن وصف منفك
عن الصلوة لان نفس المكان كمعاطن الابل في المنعطف فان لعار الابل مكروه وفيه انه
لو كان مكروها لكان مكروها بدون الصلوة ايضا والتعرض للسبيل في الوادي احتمال
التعرض ومنع الاعادة في صورة الصلوة في الاعادة وكراهة الناس في مسلخ الحمام قبول
فيه بحث اذ الكراهة كراهة المكان في قوة السند للمنع والجواب عنه غير نافع الا بما
لا بطال في صورة المساواة ولم يحقق شيء من ذلك البحث لكن ان الامر
يستلزم النهي عن ضده العام اي بجانب المخالف للفعل المطلوب بالامر فانه كما يطلب حين
وجود الفعل يطلب امتناع الجانب المخالف وهو الضد العام وانما قلنا يلزم
طلب الضد العام لان الاضداد الجزئية غير لازم وتحرير المقام يقتضي تقديم هذا ان الامر
اما ان يراد به الطلب الحقيقي او الطلب التحقيقي وعلى الاول يتوجه المنع الظاهر ان
امتناع الجانب المخالف الغير المطلوب الامر منا وقال بالتوجه ان الامر اذا طلب شيئا فكان ظاهر عدم
كل ما ينافيه وح يقال ان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده الكلي والجزئي الا ان يقال ان النهي

الكف فيكون النهي عن الامر بخلاف الكف في ليستلزم النهي وفيه بحث ظاهر قيل في
اثبات الدعوى ان الامر للوجوب والوجوب مركب من طلب ترجيح جانب الفعل
وامتناع جانب الترك فيكون الامر مشتملا للنهي واقول الامر مركب قصد الالزام
وهو لا يستلزم الوجوب والنص الطلب مطلقا يستلزم الرجحان في الجملة والترجيح يستلزم الامتناع
وبهذا القدر يتم الدليل المذكور الا انه يتوجه على الدليل المذكور انه لو سلم ترتب
الوجوب يلزم ان يكون قول من قال ان الامر يقتضي النهي بضده حقا لاستلزام
الذي هو المدعى في المحصول اما لانه يدل ان صيغة الامر هي صيغة النهي بل المراد ان الامر
بالشيء دال على المنع من نقيضه بالالتزام وقال جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة
انه ليس كذلك لنا ان ما دل على وجوب الشيء دل على وجوب ما به يتم ذلك الشيء
كان مقدورا للمكلف والغالب الجائم من ضرورة المنع من الاخلال به فالفظ
الدال على الغالب وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام اقول
مما يتعلق بذلك وايضا كان الرجحان مقدورا للمكلف رجحان الرجحان
مقدورة وكذا الى غير النهاية ولزمنا جانب الاخلال فيلزم تحقق الامور غير متناهية
في مادة الامر والنهي مع انا نعلم بديهة انه ليس كذلك اللهم الا ان يقال لا دخل
بالالتزام ما هو في حكمه قيل في المحصول ان قيل ان الذي مأمر بالشيء كيف يكون
غافلا عن ضده والنهي عن الشيء مشروط بالتوجه فمن يأمر بشيء يجب ان لا يكون
حال غفلته ناهيا عن ذلك الضد فضلا عن ان يقال هذا الامر يقتضي ذلك
النهي قلنا لا نم انه لا يقبح منه ايجاب الفعل حال الغفلة عن الاخلال به وذلك لان
الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فالمتصور للايجاب متصور للمنع
من الترك البتة واما الضد الوجودي الذي هو مقتضى الوجود في الضد فقد يكون مغفولا
عنه والضد الوجودي لا ماهية الشيء لا ماهيته بل لكونه مستلزما للعدم الذي هو مقتضى
منافيات بالذات بين الشيء وعدمه واما المنافي بين الضدين فبالعرض فلا جرم عند
الامر بالشيء نهي عن الاخلال به بالذات وفي عن اضداده الوجودية بالعرض هذا الكلام المحصول

واقول فيه ما قلنا انه يلزم ان يكون النهي معنى تضمنيا الا ان يقال المراد باجزائية المنع
منه الاخلال لزومه مبالغة والحق انه لا يلزم من الامر للوجوب والنهي واما الضد الوجودي
فلازم بالعرض فان المنافات الحقيقية بين الشيء وعدمه وباعتبار ان عدم
الشيء يتحقق مع ضده يكون منافيا لذلك الشيء بالعرض فالنهي لازم باعتبار
منع الاخلال بالمأمور به بالذات وباعتبار الضد الوجودي بالعرض كما في كلام
المحصول فما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا الوجود والا لا يجوز تركه والذي يجوز تركه لا يكون
غير ما لا يجوز تركه في المحصول اعلم ان الكلام هنا مع طائفتين احدهما المعتزلة
واتباعه ظاهرهم قالوا المباح واجب واحتجوا بان المباح ترك الحرام وترك الحرام
واجب فيلزم ان يكون المباح واجبا والجواب ان المباح يتحقق بترك
الحرام ولا يلزم من وجوب ترك الحرام وان يكون ما يتحقق به الترك واجبا اذا
كان ذلك الترك يمكن التحقق بشيء آخر نعم لو انحصر فيه يلزم ذلك وقول الكعبي
بوجوب المباح بعيد عن الصواب وكونه يترك الحرام مستحقا بالمباح ترك الحرام
بالمباح حتى يلزم وجوبه كما اشرنا الطائفة الثانية جمع من الفقهاء قالوا ان الصوم
واجب على المريض والحائض لا يصومون لعذر فاذا زال العذر يأتون بقضاء لا وجه
لما بطل قول الطائفة الاولى وهو الكعبي واتباعه وان زال قول الطائفة الثانية ان نسبة
وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على المريض والحائض خطأ فان جواز الترك
ينافي الوجوب المضيق فانه لو كان واجبا موسعا يؤدى في وقت آخر لم يكن قضاء
ولو كان واجبا في وقت لم يجز تركه كما قال المص وهذا انما يتم لو صح ان قاعدة الشرط يسقط
عنه الوجوب لا الاداء كما قاله الماء والتراب يسقط عنه وجوب الصلوة واما على قول
من قال لا يسقط لا يتم هذا او ايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب لا لنقص الوجوب هذا
دفع سؤال مقدر وهو ان الفعل لو لم يكن واجبا لا يصح قضاؤه والجواب ان القضاء
يكفيه سبب الوجوب ولا يحتاج الى نفس الوجوب لكن ليس عنه مستقلا لان سبب الوجوب
في المريض مشترك بين الصلوة والصوم واحدهما يقتضي دون الآخر قال في المحصول اما
اثبتنا بدليل قطعي ان الوجوب ينافي جواز الترك فمن قال بالوجوب وجواز الترك

يطلب النقل كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فقد اراد اثبات الجمع بين
النقيضين بالادلة النقلية وهو الظاهر البطلان اقول فيه بحث فان غسل الحائض
واجب مطلق بالقياس الى الماء مع انه اذا فقد الماء يترك حتى يوجد الماء فوجوبه
لا ينتفي بفقدان الماء فالمراد بالوجوب ما لا يجوز تركه في الجملة والجائز ما يجوز تركه دائما
لقائل ان يقول ان غسل الجنابة في مفهومه ماهية لحدث الماء بخلاف صوم الحائض فانه
امر مقدور مع الحيض فلا يقاس احدهما بالآخر وفيه ان هذا لا عينا البحث السابق
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز ملاقا للغزالي واما قلنا سيقاء الجواز على تقدير نسخ
الوجوب لان الوجوب مركب عن رفع الحرج عن الفعل فثبت ان المقتضي للجواز يتحقق
والمعارض لا يصلح لازالته اعلم ان الجواز المأخوذ في الواجب ليس انما هو الجواز اعم من الواجب
والمباح والمندوب لان المقتضي للجواز بالمعنى الاعم موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان
يكون معارضا للجواز لان رفع المركب لا يستلزم رفع اجزائه جميعا ولا جزء معينا
بخصوصه اقول هذا الدليل يمكن ان يحمل دليلا لرفع الجواز واعلم ان النسخ هو بيان
انتهاء الحكم لا ابطاله ح اذا انتهى الزمان الوجوب طلاح اذا انتهى الجواز ورفع
الحرج عن الترك كلاهما او احدهما بعينه ولا يجوز ان ينتهي الجواز ويبقى الحرج في الترك
فانه يلزم اجتماع النقيضين فيبقى انتهاء الحرج ح رفع الجواز بمقتضى امر آخر وهو
خلاف الاصل والفهم ايضا الاباحة هو الاصل فاذا انتهى مقتضى التكليف بقي الاصل
بحاله اعلم ان دعوى ان معنى الامر مركب من هذين الجنسين ثم ولو صح هذا لكون مناقضا
لما نقلنا منه الحصول في معنى الامر اصح الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص وهو الاباحة
مناف للوجوب فلا يصح ان يكون جنسا له وبالمعنى الاعم لا يوصف الاباحة القيد من فان
جواز جانب الفعل الجامع مع رفع الحرج في الترك لانه اعم من الندب والوجوب
يكون الماء قيد الحرج في الترك او الرجحان في الفعل فاذا رفع القيد ان لا يتحقق الجواز
المذكور لان معنى الرفع الحرج عن الفعل لا يدخل في الوجود ولا يتحقق في ضمن ورد

الا بقيد الحرج بالترك كما في الوجوب لا بقيد رفع الحرج كما في المندوب فيستحيل بدون
القيدين فثبت ان المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا للجواز بالمعنى الاخص الذي
هو المطلوب وقد علمت ان الجواز الذي يدعى بقائه هو الاعم من المندوب ايضا والجواب
ان النسخ للوجوب برفع احد القيدين وهو الحرج عن الترك فبقي الاخر وهو
القدر المشترك بين الوجوب والندب فظهر بما ذكرنا ان الامر اذا لم يكن معمولا به
في الوجوب يكون معمولا به في الجواز الفصل الثالث من الفصول الثلث التي كانت
في الامر والنهي في الامور به وهو الفصل المطلوب بالامر وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف
ما لا يطاق في الحصول بجوز ورود الامر بما لا يقدر المكلف عليه عند الاشاعرة خلافا
للمعتزلة والغزالي الى وجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان منه محال
لانه يقتضي انقلاب علم الله جهلا والجهل محال والمقتضي الى المحال محال وايضا
التكليف بالمامور والمنهيات كلها محال لان ما علم الله وجوده في الازل فهو كوجوب
الوجود وما علم عدمه فهو ممتنع الوجود فلا يصح وجود شيء من العبد الوجه الثاني
ان صدور الفعل من العبد يحتاج الى داعية يخلقها الله ومتى وجد تلك الداعية
كان الفعل واجب الوجود واذا كان كذلك كان الخبر لازما وكان التكليف مطلقا
تكليف بما لا يطاق الوجه الثالث ان الله كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق
الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن ولا يؤمن
فهو التكليف بالجمع بين الضدين والوجه الرابع ان التكليف يتوجه الى المكلف
حال استواء الداعي الى الفعل والترك لا حال رجحان احد الدواعي على الاخر فانه يوجد
حال الاستواء كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لان حصول الاستواء يمنع حصول الرجحان لان الاستواء
ينافي الرجحان والجمع بينهما جمع بين المتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف
بالرجحان تكليفا بما لا يطاق وان رجح حال الرجحان فقول الراجح يصير واجبا والمرجوح
ممتنعا والتكليف بالواجب محال لان الممكن قوعه يمتنع ان يستند وقوعه الى شيء آخر فالمحال

من التكليف فيكون تكليفا بما لا يطاق هذا محصل كلام المحصول ويجاب عن الاحتمالات بان بديهة العقل
حاكمة بانه كما يمتنع من الله الهدايات كذلك يمتنع امر المكلف بما يمتنع صدوره عنه كما الطيران
الى السماء ثم التعذيب على الترك والى هذا اشار المص بانه قبيح والله تعالى منزه عنه عن القبيح ثم
اشار الى ادلتهم الاربعة بقوله احتجت الاشاعرة بان الكافر الذي يموت على الكفر مكلف بالايمان
وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم له تعالى اي عدم معلوم لله تعالى فلو جاز وقوعه لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا فتكليف الكافر بالايمان تكليف بما لا يطاق واما ثانيا فلان الافعال مسندة الى العبد
اذ لا مستند الافعال التي ينسب الى العبد اختياره اليه في الواقع يلزم الترجيح من غير مرجح
اشار المص بقوله والا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ لو كان لمرجح ينقل الكلام الى المرجح ومرجح
فيلزم التسلسل فلا يكون العبد فاعلا اقول غاية ما لزم عدم صدور السلسلة عن العبد لان العبد
ليس بفاعل الا ان يقال العبد فاعل للافتيار وليس بفاعل اصلا لعدم القول بالفصل وفيه ان
هذه القدرة غير تامة على ان عدم صدور المرجحات لا ينافي افتيار العبد وفاعليته والصادر غير
الشاهي يمكن ان يصدر عن العبد ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي
الشاهي ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين الضدين كما سيقرره وفيه ان هذا الدليل لو تم
يكون على الاشاعرة لا لهم كما سيجيء ولان التكليف ان ابطال الاستواء الذي يمنع صدور الفعل ثم
التكليف بما لا يطاق وفيه ان حال الاستواء الذي يمنع الفعل انما يمتنع الفعل بشرط الاستواء ثم يمكن
يقال ان حال الاستواء بالنظر الى المكلف يكون انما مهدوما فيلزم اجتماع النقيضين تامل كذا
ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح ان قلت الرجحان لا يقتضي وجوب الراجح
وامتناع المرجوح فالتكليف بايجادهما اي الراجح والمرجوح تكليف بما لا يطاق لان الوجوب
بمقدور ولا الممتنع وفيه ان المقدور على ما تقدم من المواقف ما تعلق به القدرة والوجوب يمكن تعلق
القدرة به فلا ينافي الوجوب المقدورية لكن في كلام المواقف نظر اذا القدرة تتعلق
بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل واذا امتنع احد الطرفين لا تتحقق القدرة والجواب ان
فرض العلم فرض المعلوم اي العلم تابع للمعلوم بحيث لو فرض ان القادر ترك الفعل

بالاختيار يكون العلم المتعلق به كذلك لان العلم والمعلوم مطابقان والاصل في هذه
المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس على الجدار انما كانت على
الهيئة المخصوصة لان الفرس في نفسه وجد هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما فان العلم بان زيدا سيقوم عدم امتناعا يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث
يقوم دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لانه عالم من الازل فاعلية له وجودا
وعدما والامتناع لاحق اي سلمنا تحقق الامتناع ولكن نقول هو اي الامتناع
لاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف اذا العلم لا يؤثر الا يرى ان
علمنا بطلوع الشمس غدا لا يؤثر في وجوب الطلوع وامكانه قطعا كذلك علم الله
تعالى ولو صح الدليل المذكور يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا لافعاله لانه عالم في الازل
بافعاله وجودا وعدما فالمحال اما واجبة او ممتنعة فلو استلزم عدم القدرية
عدم الفعل لاستلزم ذلك عدم حدوث شيء من الموجودات ويمكن ان يقرر الدليل
هكذا ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته حاصله انه يجري الدليل بالنسبة الى فعله
كما اشرنا اقول الاولى ما اشرنا من لزوم عدم صدور شيء وفيه بحث كما سيظهر
يرجح احد مقدوريه للامر مرجح غير الارادة وهذا الالزام للاشاعرة حيث قالوا بجواز
ترجيح الارادة في قدحي العطشان وطريق المعارضة في يقال نفس الارادة مرجح لا تحتاج
الى مرجح فلا يلزم التسلسل ويعارض به تعالى اي نقضه فان الدليل جار في الله تعالى فلزم عدم قدرته
واطلاق المعارضة على النقض شايع لانها يرجع في التحقيقات الى النقض بل للخصم ان يقول ان الله تعالى
يمكن منه صدور غير المتناهي بخلاف العبد فانه قادر ان العبد قادر على غير المتناهي مع ان الاشاعرة
لا يقولون بالتسلسل المذكور والتكليف لابي لهب وابي جهل وكل من ذهب انه لا يؤمن بالمصدق
بجميع ما جاء به النبي ص من حيثية صدور الاخبار عن النبي عم لا ينافي الامر وهو
التصديق بما جاء النبي اجمالا فان الخبر من هذه الحيثية لا يناسب في الامر لا من

هذه الحيثية فلا ينافي اجمالا يجتمع الامر من حيث التكليف وفيه انه على هذا التمهيد لا
لا دخل لحيثية في الامر بل يكفي ان يقال ان الامر متعلق بالتصديق بالاخبار مجملا
لا مفصلا وتقرر بان لا منافاة بين التصديق والامر بالايمان فان الامر تكليف
من حيث هو مكلف والتصديق بالاخبار من حيث صدوره عن النبي ع فلا منافاة
بين الحيثيتين فبطل التنافي ويمنع تكليف التصديق في الاخبار عن الايمان لجواز ورود
حال غفلتهم اي لانه ان في الاخبار ما يدل على عدم ايمان ابي لهب وقوله سيصلى نارا
لا يدل على عدم تصديقه بما جاء به النبي ص على الامكان تعذيب المسلم كالفاسق والمراد يصلى
انه لو لم يؤمن سلمنا ورود الضدين لكن لا نم التكليف لاحتمال غفلته الكفار عن الضد الثاني
وقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لا يدل على ان يكون كل كافر واخذ فيه فيجوز
ان يؤمن واحد منهم وذلك الواحد يمكن ان يكون ابو لهب وغيره اقول قد تقرر ان
الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وكثيرا ما يوعد الله تعالى ابو عبيد عن عمر
لامر والقرآن كما قال امر المؤمنين عليه السلام جاف ووجوه له محامل وتخصيصات لا يقدر ان يتم
بعد لعنهم ابو لهب وايضا حلول الكافر مكان معلوما لابي لهب فلا يلزم اجتماع الضدين وتخلفه
وما قال الحاجب خلاف الحسه لا يجدر شيئا الا انه سند لا يفيده ضعفه لكن قال صاحب المواقف
ان ما لا يطاق على ثلث مراتب اما ان يمتنع الفعل بعدم الله بعدم وقوعه او تعلق الارادة
او احداره تعالى فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة والتكليف به جائز بل واقع اجماعا
واقصاها ان يمتنع كنفس مفهوم الجمع بين الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم وبعض الصحابة
ذهب الى امتناع طلب المتنع لذاته لان طلب المتنع مستلزم فرع تصوره وتصور محدود بعضهم
ذهب الى الجواز والمرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق القدرة الحادثة به عادة كحمل
الجبل والطيران في السماء وهذا التكليف بما لا يطاق لجوازه وان لم يقع لاستواء الممكن المقدور لكونه فيما
عندهم وتما ذكرنا يعلم ان كثير من ادلة اصحابنا مثل قول الزيادة ايمان ابو لهب وكونه مامورا بالجمع بين
المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع هذه عبارة المواقف والسيد

قدس سره وبعد قول المص في غير محل النزاع ولم يجوزه احد ثم اعترض بقوله لقائل ان يقول اما ذكره
من جواز تصور الممتنع في ذاته كما يفهم كلام المواقف في التكليف بما يعاينه البعض فلا يصح
قوله لم يجوزه احد واقول مراد المص انه لم يقل بوقوع التكليف بالمح لانه كلام مع المصنفين
واذا قلت ان تكلف ايا ما يب تكليف بالنقيضين يلزم وقوع ذلك كلام المواقف صحيح والنزاع
انما النزاع في قوله لم يجوزه احد فهذا ان كان عبارة الشارح فقد قدره في كلام المص شيخنا ثم اورد عليه
الاعتراض مع ان التقدير الصحيح ان يقال ولم يقل به احد وان جوزه قوله لم يجوزه احد قول المتن فيما اراه
بما نقلنا والنزاع في العبارة سهل ثم قال صاحب المواقف من وقوع او في مراتب التكليف في علم الله
تعالى بعدم وقوعها ما ليس بصحيح لان المعتزلة والشيعة والغزالي لا يقولون بالتكليف بالمحال وايضا يفهم
من الشرح العضدي حيث قال ان ذكر وقوع التكليف بالايطاق في صورة علم الله تعالى بعدم الفعل
يستدعي ذكر التكليف كلما تكليفا بالمستحيل لوجوب وجود الفعل وعدمه بوجوب تعلق العلم بهما
واما ما كان فمن الله لطفا فيزيد وامتنع الاخر وكونهم تكليف المستحيل بطريق الاجماع لا مجرد التكليف بالمحال
لم يقل به قوم حتى نقل ابو قوم لم يجوز ان كان من ما قالوا بوقوع التكليف بالمح فلا يكون اجماعا ان قلت مراده
في المواقف اجماع الاشاعرة قلت المجوزون التكليف بالمحال هم الاشاعرة وكلامهم لا يقولون
بوقوع التكليف بالمحال كما يفهم من الشرح العضدي ويمكن ان يتاول كلام المواقف
بان مراده ان تكليف بالايطاق يتحقق في مادة تحقق العلم بعدم الفعل اجماعا لا تكليف
بالمح حيث انه بالايطاق اجماعا ثم ان كلام المواقف يقتضي بظاهره ان التكليف
بالمحال يتحقق في صورة العلم بعدم الفعل وكلام الشرح العضدي يقتضي التعميم في قوله
ان لم يكن فوق في تحقق التكليف بالايطاق بواسطة تعلق العلم بالوجود والعدم كما يفهم
من الشرح العضدي فما وجه التخصيص بيان التكليف بالمح في صورة العلم بعدم الفعل
كما في المواقف وان كان في صورة العلم بوجود الفعل لا يلزم انقلاب العلم جهلا كما هو ما اخذوا
في دليلهم على ما مر لا يلزم التكليف بالايطاق في جميع التكاليف وكيف وصاحب المواقف
صرح بان العلم بعدم الفعل مانع تعلق القدرة بوجود الفعل فيما ذا تعلق العلم بالوجود

فانه لا يالي عن تعلق القدرة به فح من زعم انه يلزم من القول بالتكليف بالايطاق
في صورة تعلق العلم بالعدم القول بعموم التكليف بالايطاق كما قال ابن الحاجب وفصل
في الشرح العضدي وقال ان اللازم خلاف الاجماع اذ لم يقل احد بلزوم التكليف
بالمح في جميع صورة التكاليف مخالف الاجماع بط فقد اخطاء في شرح العلامة
ان هذا الاجماع غير مسلم اذ القائل بان افعال العباد مخلوقة لله يقول التكليف
بالمح ولو سلم الاجماع فهو ظني لا يعارض القطعي ويمكن ان يقال ان الوجوب كما في
المقدورية عند الاشاعرة كما يفهم من المواقف وكذا كون الافعال مخلوقة لله وكون
القدرة مع الفعل في لا يكون القول بهذين الاصلين قولا بالتكلف بالايطاق وان
معنى التكليف ان لا يكون متعلق القدرة ويمكن ان يقال ان لا يفهم من الشرح العضدي
ان الاجماع واقع بان احدا لم يقل بعموم التكليف بالايطاق ولا ينافي ذلك ان
يلزم من رد عليهم عموم التكلف بالايطاق فان الاجماع على عدم القول لا على عدم العموم
ويشعر بذلك عبارة المحصول فان قلت يلزم من الاجماع على عدم القول عدم جواز
القول قلت يجاب بان الاجماع على انه لم يقل لا انه لا يقول فان قلت عدم القول
امر يجتمع عليه فلا يصح القول بعده قلت الاجماع كما يجيء انما هو على حكم وعدم الوقوع
ليس حكم والتكلف ثابت حال الاستقرار بايقاع الفعل في في المحال كما اذا امر انه
في شوال ايقاع الحج في ذي الحجة فالتكلف في شوال والايقاع في ذي الحجة وفيه ان المكلف
مكلف حال الفعل فيتوجه التكليف بالايطاق والجواب ان التكلف حال الرجحان
لا يستلزم التكليف بالايطاق لان الايجاد حال الرجحان وهو اي الدليل المذكور
رد نقضان اي لم الا بفعل حال الاستواء او حال الرجحان وعلى الاول يلزم الخ وعلى
الثاني تحصيل الحاصل وان لا يكون مقدورا بل صادرا على سبيل الايجاب والمحال الفعل
بصدر حال الرجحان وهو حال الوجوب والايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار
كما هو المشهور ولا يمكن ان يقرر النقض بان الله تعالى يجب عليه بعض الاشياء كعدم الهداية

والكذب فهذا اما حال الوجوب او حال الاستواء الخ آخر ما ذكرنا من الدليل لان
المص لا يقول لوجوب صدوره شيئا انما هو مذهب الشيعة والمعتزلة فلا يصح النقض
عليهم بقولهم غيرهم نعم يصح النقض بان الله يوجد الاشياء اما حال وجوبها له او حال
استوائها والايجاد حال الاستواء جمع النقيضين اي الوجود والعدم والايجاد حال
الوجوب تحصيل الحاصل والجواب ان هذا تحصيل بهذا اي حصل وهو ليس بح
كما هو المشهور البحث الثاني ان الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان
بل يجوز التكلف وان لم يحصل شرط شرعي خلافا لاصحاب الرأي وابي
حامد الاسفرايني من الشافعية والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكلف
الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بترك الفروع وانما
كما يعذب بترك الايمان واكثر المسلمين قالوا بجواز تكليف الكفار بالفروع
وانما فرضوا المسئلة في الصورة المذكورة تسهيلا للناظرة وتقريبا للفهم ولانه
اذا ثبت فيه بالدليل الذي اتى من القرآن وغيره يثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل
لا كما زاد الاخذ وانظر انا في جوازه او وجوبه اما الجواز فقطعي واما الوقوع فظني فيهما
مقامان احدهما الجواز ودليل المفيد للقطع انه لو كان حصول شرط الفعل غير شرط
التكلف لم يجب الصلوة على الكافر المؤمن قبل ان يتوضأ وكذا قبل الصلوة لانها
شرط على الاقوى وثانيهما الوقوع ودليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما
اذ يفهم منه ان كل من ترك بعض الفروع يعذب من غير تقييد بالكافر والمؤمن
وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين الخ
الدليل المذكور لا يفيد القطع لان القائل بان التكلف بالفروع موقوف
على الايمان يحتمل ان يكون مراده ان الايمان كاستطاعة في وجوب الحج كما انه ما استطاع
لا يجب الحج كذلك ما لم يؤمن لا يجب الصلوة وعلى هذا قياسه بالنية التي شرط الصلوة
المطلق بغير فائدة نعم الآية دل على تعذر اعمال الكفار الصلوة واجبا مقيدا بالايمان والا

لم تحقق اللهم الا ان يقال معنى الآية لم نك من المصلين اي من اصحاب الايمان وانا ذكرنا
من صفات المؤمنين الصلوة والزكوة لانهما من جلايل علامات الايمان وانما وقع
اصحاب الرأي ما قالوا لان الزكوة حق متعلق بمال الفقير فلو كان واجبا على الكافر لما سقط
بالايمان كالا يسقط الصلوة عنه لم تؤمنا لم يصل فانه يجب عليه القضاء بخلاف الكافر اذا اسلم
فانه لا يلزم عليه شيء فهذا دليل عدم الوجوب اعلم ان عبارة المص لا بد من اولة حيث يجعل
الدعوى ان الامر يتوقف على الايمان وليس النزاع فيه انما النزاع في ان الكافر مكلف
بالفروع ام لا اذ اي الامر بالفروع عام للكافر والمؤمن والتخصيص لا دليل عليه الا ان يقال كره
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره يشعر بذلك فيدخل فيه في الامر الكافر كالمؤمن ويؤيده
ثم كان عن الكفار في جواب من سال فهم ما سلككم في سقر حيث قالوا لم نك من المصلين الآية
وظاهر انهم لا يكون في هذا القول كاذبين ان قلت انهم كذبوا في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين
يفهم من القرآن كذبهم بخلاف ما قالوا لم نك من المصلين فان من القرآن تصديقه تدبر وتوبيخهم
يفعل ذلك يلق اثاما اي ترك الفروع المذكورة فيما تقدم من الآية يعذب وهو راجع الى المقدم
اي قريب من علوم الخطابات حيث قال المص الامر عام وحمل الرجوع الى ما تقدم من الفروع
ايضا يمكن فيكون معناه ومن يفعل ذلك يرجع الى ما تقدم من الفروع وكذا قوله تعالى فلا صدق
ولا صلى ولكن كذب وتولى فان الله تعالى ذمه على ترك الحج فيشتمل ترك الفروع فيكون واجبا
لان الوجوب ما ذم تاركه احتجوا اي اصحاب الرأي ومن بعدهم على قالوا بانها
اي الفروع لو وجبت على المكلف بالايمان الكافر فاما يجب حال الكفر او بعده و
الاول باطل امتناعها اي وقوع الفروع منه من الكافر وكذا الثاني اي وجوب الفروع بعد
زوال الكفر بالايمان بط لسقوطها اي سقوط الفروع بعد حصول الايمان والجواب المنع من
عدم القدرة عنه اي لم ان الكافر غير قادر على صدور الفروع عنه فانه قادر على الايمان واداء
الفروع مع تقديم الايمان كالصلوة على الحدث فان الصلوة لا يصح حال عدم الوضوء ولكن مع
الوضوء يصح وفيه ان الدليل على ما قررنا لا يتوجه الجواب فان حاصل ما قررنا ان الفروع

لا يتحقق وجوبها اما حال الكفر فلعدم تحققه ايضا للسقوط ففي اي وقت يكفر وايضا والجواب
عنه ان غسل الحيض والجنابة اذا اجتمعا يجب كلاهما مع انه اذا لحق غسل الجنابة بسقوط الحيض
تامل ويمكن حمل الجواب على منع الاستلزام او لا يلزم من عدم اداء الفروع حال الكفر وبعده
للسقوط بالعفو ان لا يكفر واجبا والعفو يقتضي الوجوب تامل وايضا المراد بالوجوب هنا
العقاب عليها اي على تركها في الآخرة حمل الوجوب على معنى آخر يجعل النزاع لفظيا على ان الحكم
العذاب على ترك الفروع في الآخرة انما يقول العذاب لترك الايمان فلا فائدة
في تحرير الدعوى الذي يوجب خروج الكلام عن المقام على ان العقاب في الآخرة يدل
على الوجوب بالمعنى المتنازع فيه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء اي الاتيان بالمامور به
كما امر به الشارع تقتضي للاجزاء والاجزاء يفسر بامرين احدهما حصول الامتثال والثاني
اسقاط القضاء فان فسر بالاول فلا شك في تحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضاء
فقد اختلف فيه والمختار لا يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه والقضاء ان فسر
باستدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والغرض انه جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء
وحصل الغرض فلا حاجة الى استدراكه لكن يشكل بما حصل اقول اسقاط القضاء في اداء الواجب
مطلقا غير متصور وايضا استدراك ما فات قد يتصور باليقين وغيره وما لا يدرك
باليقين سواء كان جزما او ظنا قد يظهر خلافه فيجعل القضاء فيصح قول القاضي ثم ان اريد بسقوط
القضاء بحيث لا يقتضي ندبا يحمل القضاء ندبا في الشرح العضدي ان صلوه من صلى لعذر
حدثه انما هو بامر جديد فهذا واجب مستانف فالامر الاول قد اتي به على
وجهه وتسميته اتيانا قضاء مجازا اقول تسميته اتيانا قضاء حقيقة لان تعريف القضاء
صادق عليه والثبوت بامر جديد لا ينافي كونه قضاء ولو سلم فقول القاضي عدم سقوط
القضاء اريد به ذلك فلا نزاع معه والصواب احد معنى الاجزاء اذا اشار بقوله على معنى
خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه جزما والا اي ان لم يخرج

عن العهدة بالاتيان به لكان مكلفا بما به فيلزم تكليف ما لا يطاق وفيه بامر على ان تكليف
ما لا يطاق انما يلزم على تقدير التكلف بكل الى او بغيره اذ كان مطلقا بغير الاتيان به
فلا يكون الاتيان تاما كلف به على هذا التقدير وهو خلاف الفرض ولانه ان اكتفى في
اداء المامور به على وجهه بادخال الماهية اي ماهية المامور به في الوجود كما هو مقتضى الامر فلا
يحتاج الى القضاء والا اي ان لم يكتف بادخال الماهية في الوجود لزم انتفاء الامر بالتكرار
مع انه ليس كذلك وفيه ما قدمنا ان عدم سقوط القضاء قد يكون لاحتمال كونه فلا يلزم انتفاء
الامر بالتكرار احترازا اي احترازا عن القاضي عبد الجبار ومتابعوه بان العمل بمقتضى الامر لا يسقط القضاء
متمسكا بوجوب اتمام الحج الفاسد الذي وقع الامر باتمامه مسقطا للقضاء ولا يسقط بالاتفاق
والجواب انه مجرد الامر الثاني اي اتمام الحج الفاسد فعل آخر وجب بامر آخر ليس هو
الواجب الاول بل وقع امر آخر باتمام الحج الفاسد وليس هذا الامر ولعله عملا بالامر الاول
حتى يكون مسقطا للقضاء اقول يمكن تحرير استدلال القاضي عبد الجبار بان اتمام الحج
الفاسد على الاقضاء الحق يقال انه يسقط القضاء اكادا وما وعبر بجواز بانه الامر الاول
فالذي يجب قضاؤه هو نفس الحج والاتمام لم يفسد فلا يجب قضاؤه والامر الثاني على وجه مسقط للقضاء
والامر الاول حيث لم يقع على وجهه لم يسقط القضاء والاتمام حيث وقع على وجهه سقط
قضاء الاتمام اقول فيه بعد هذا مرانه بهذا مرادنا الى الغرض ان النهي لا يدل على الفساد
فلا يدل الامر على الاجزاء وان الصوم الفاسد والحج الفاسد يجب اتمامهما
مع عدم اجزائهما بتحقق المامور به مثل اتمام الحج الفاسد من غير اجزاء وان الامر
بالشيء لا يفيد بمفهومه الا كونه مامورا به مطلوب العمل به واما ان الاتيان بمقتضى
سقوط التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد الامر بمفهومه وهذا حق فلا ينافيه تحقق
الاجزاء بالمامور به على وجهه ويمكن ان يكون النزاع لفظيا فمن قال ان الامر للاجزاء معناه
انه يتحقق معه الاجزاء ومن قال انه ليس للاجزاء اراد انه لا يفهم منه الاجزاء البحث الرابع قد

١١٠

مر ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يقيد بزمان معين ولم يقيل بما دل
اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لبقاء مقتضى الامر وهو ارادة الفعل من
المكلف في وقت لعدم تعرضه اي التعرض في مفهوم الامر بوقت دون وقت آخر
فيكون جميع الاوقات واحلاحت الامر وقد خالف مسلو الامر الفور كذلك
المسئلة فمنهم من قال الامر لا يقتضي الفعل مطلقا فاذا صار الفور لا بد في الاتيان بالفعل
من دليل آخر في المحصول شارح الخلاف ان قول القائل لغيره افعل يحتمل معناه افعل في الزمان
الثاني فان عصيت فعل في الثالث فان عصيت فعل في الرابع او معناه في الثاني من غير بيان
الزمان حال الثالث والرابع فان قلنا بالاول يقتضي الامر الاول في سائر الاوقات وان
قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت هذه المسئلة لغوية اقول الفقهاء اختلفوا في ان الحج فوري
ام لا عند من قال الفورية معناه افعل في الزمان الثاني كما لا يخفى وح يقول لمكان الحج فوريا يكون
معناه انه يقتضي في كل الحج الآتية ومعنى تركه مرة مع الالتجاء انه اذا فات يجب قضاؤه بشرط
الفورية وامانه لا بد في السنة الآتية بعد الفوت بلا فصل مثلا اذا فات الظهر من النهي
له ان يقضي طول عمره لانه يعصي في الزمان الثاني ثم يعصي في الزمان الثالث ثم الرابع ثم ان
النزاع في الفورية وعدمها يرجع الى العصيان وعدمه بالترك في اول الحال وهذا البحث مما وقع
في المسائل الشرعية ليس مجرد النزاع في اللغة فان اريد بقوله لغوية ان البحث منشأه من
اللغة فكل الاختلاف في بحث الامر واكثر المباحث لغوية لا معنى لتخصيص ذلك
فان كان مقيدا بوقت كما لو قال في شهر رمضان ولم يفعل في الوقت المذكور كشهر
رمضان فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء وهذا ظاهر على قول من قال ان
الفورية معناه ان الامر مقيد بالزمان الثاني فان المامور يترك الفعل اختيارا في
الزمان الثاني مع انه يفعل بعد ذلك اداء الا انك قد عرفت انه ليس معنى الامر هذا
وقال الامر المقيد بوقت لا يقتضي القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر بنفي

١١١

ولا اثبات فلا يدل على وجوب القضاء فيما بعد فلا يكون القضاء مقتضى الامر اقول سر الى
ان الامر اذا كان مقيدا بوقت يمكن القضاء مقتضى الامر وهو غلط ولان الامر يستلزم القضاء
تارة كما في فائتة الظهر واخرى لا يستلزمه كصلوة الجمعة الفائتة يمكن الامر اعم من ذلك والعام
لا يدل على الخاص على ما حدى الدلالات انتهى اوقال في بيان ذلك ان مقتضى الامر لو
كان مقتضيا ومستلزما للقضاء لما تخلف عنه ذلك البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا
بجزئي معين وان امتنع وجوده اي الكلي بدون احد معين من الجزئيات كما امر المكلف بالتصدق
بالصدقة ولا يكون عنده الا الخبز لا يكون مامورا باعطاء الخبز ثم ان الامر بالكلي يستلزم
احدها اي الجزئيات لا بعينه وهذا الكلام انما يتم فيما اذا كان الكلي له فرد اكثر من واحد
اما اذا انحصر فرد في نفس الامر او عند المكلف بعين ذلك الفرد في الحصول اذا قلنا
بتخصيص ثم هذا الثواب لا يكون هذا امرا بالفخذ الفاخش ولا بالفخذ المساوي لان هذا امر
بشيء كان في ضمن الجميع وعدم كل واحد من جميعه بقيد غير المثل او الفخذ وبه الاشتراك غير ما به
الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالجميع هو جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به يمتاز كل واحد من
الموجودين عن الآخر بالذات ولا بالاستلزام فاذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون امرا بشيء من
انواعه بل القرينة اذا دلت على الرضا وبعض الانواع حمل اللفظ عليه ولذلك قيل الامر
بالبيع المطلق لا يكون بالبيع الفاحش وان كان يمكن البيع بغير المثل لقيام القرينة الدالة
على الرضا به وهذه قاعدة شريفة يجري بها كثير من القواعد الفقهية والامر بالامر بالشيء لا
يكون امرا به ذلك الشيء الذي امر بالامر به كقوله مروهم بالسبع وهم ابناء السبع فانه
لا يلزم منه ان يجب على الصبي الصلوة اقول فيه بحث لان الامر الثاني ليس بالمعنى الحقيقي
للامر لان الامر للوجوب ولو كان الامر الثاني للوجوب يلزم الامر بالامر بالشيء الامر
بذلك الشيء ملازمة مثلا اذا امر النبي بقوله لعمر ابلغ الصلوة ولعمر ابلغ الصلوة واما الفهم
وجوب الصلوة بالتبعية فلا يكون غير المسئلة صحيحة والحق ان الامر اذا قال لزيد على عمرو

وكذا فلو قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر بالشيء
امر بذلك الشيء في هذه الصورة وكذا لو تحقق انما جاء مرقوله كلما اوجب فلان عليك
فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك لم يحكم في قوله عليه السلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع فان ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي وفيه ما اورد ولا يحتاج الى
قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب للوجوب على عمرو لكفى في الوجوب عليه
قوله لم لزيد واجب عليه الا ان يقال انه لا يجب ما لم يوجب زيد فالامر الاول
يستلزم الوجوب على عمرو البحث السادس المندوب غير مامور به هذه المسئلة بعد
تقرير ان الامر للوجوب لا طائل تحتها لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو
تكليف على ذهب الاسفرائني لان امتناع الترك مع جواز الترك لا يجتمعان والامر
ليس كلفا لانتفاء الطلب يستلزم ترجيح المط والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه وبهذا الدليل
لا يكون مامورا ما صلا لكن هذه الكلام يعرب المندوب مكلف به وكذا المكروه حيث انه
للمباح ولم يتعرض للمكروه في الشرح العضدي المندوب ليس بمكلف لان التكليف يتضمن الزاما
فيه كلفة ومشقة وهو منتف وقال ابو اسحق الاسفرائني هو مكلف لان الفعل تحصيل الثواب
شاق ورد بانه في معرض تركه لعدم الالزام وان قال وجوب اعتقاد مدلوله تكليف قلنا
هذا حكم بالمسئلة لمطلب المحصول ابو اسحق الاسفرائني سماه مكلفا باعتبار اعتقاد كونه مباحا
وهو بعيد اقول النزاع في معنى التكليف شرعا لا في الاصطلاح الاصولي فالنزاع ليس بلفظي
واقول لا ريب ان الوجوب تكليف وقد يكون الوجوب الذكر الشيء مثل النكاح
وليس فيه مشقة ان قيل اعتبار اللوازم قلنا لا في الجاء مرة بلزم العوارض الشاقة فان
التكليف في هذا ينحصر في الوجوب والحرام مثل ترك الاكل الجيفة ليس بتكليف عنه مشقة
وهو ظاهر فظهر ان التكليف لا يستلزم المشقة كيف لا والجيف والقاذورات حرام
كف النفس عنها لا مشقة فيها اصلا نعم التكلف الاحكام الشرعية وطاعتها لوجه الله من عباده

وسمعه بل تقرير بالله الدفع كلفة وعلى هذا يحمل قول الاسفرائني مطابقا لظاهر كلام المص على ان
المشقة في الافعال كما سيجيء النفس الحديث جبلية في تحقق الحمل في الواجبات منها وايضا على ذكر جهة
الشرع اخبار عن مقتضيات الافعال فلا تكليف ولا مشقة الا ان يقال المشقة النوعية
معتبرة وفيه ان اعتبار النوع غير معتبر الا ان يقال المشقة في نفس الواجبات والمهيات
والمندوبات لازمة ولا يتبع التكلف الا بفعل اختلف الناس في هذا المقام فقال ابو
هاشم
وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي هو ان لا يفعل المنهي عنه قال الاشاعرة هو فعل ضد
المنهي عنه وهو كف النفس احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان
القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم ولان العدم وان امكن استناده الى القدرة لكن
العدمي الازلي لا يمكن استناده الى القدرة فلا يكون اثرا فلا يتعلق التكليف به لان
التكليف يتعلق بالفعل والمص اختار ههنا بخلاف ما اختار في النهاية ان التكليف يتعلق
بفعل ولا فعل في العدم وفيه بحث لان ابقاء العدم بحاله فعل والابقاء مقدور للمكلف والا
ان التكليف في النهي تكليف بكف النفس عن المنهي فيكون التكليف متعلقا بالفعل الذي هو
الكف والمط في النهي هو كف النفس عن الفعل وهو ايجاد المنهي عنه والفعل حال وجوده
واجب الوجود فلا يتبع التكليف به لان المتم الحاد ما كلف به وهو حال وجوده
ووجوبه كحكم طلب وجوده طلب حصول الحاصل فيه بحث لان الحكم بحال وجوده لا
يكون واجب الوجود كما مر خلافا للاشعري فان مذهبه ان القدرة مع الفعل
فلا يتصور التكليف الا وقت القدرة فظهر ان التكليف كحكم حال الفعل الفعل
الرابع في الامور وفيه بحث اربعة الاول المعدوم وليس مامورا في المص العضدي
الاشاعرة من الناس اختص ان الامر متعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف
وشدد سائر الطوائف الانكار عليهم وقالوا اذا امتنع التكلف في النائم
والغافل فالمعدوم اصدر وانا يرد لو اريد به سحر التكلف في حال العدم بل مطلقا

الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم ولم يرد ذلك بل اريد التعلق الفعلي والمعدوم
المعدوم الذي علم الله في الازل انه يكون فعله فعلا لا يزال لنا ولو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن
التكليف المتعلق ازلي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان من حقيقة التكليف
التعلق اذ لا يتحقق حقيقة الا به فاذا كان المتعلق حاذا يكون التكليف حاذا ولا بطلان اللازم
فلان الكلام ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته ان الامر طلب وكذا النهي والطلب من المعدوم
محال بل غير ممكن كما في الامر الله ولا من غيره لا يقال القرآن لا ريب انه كان مكتوبا في اللوح المحفوظ
قبل خلق ادم فالخطاب الذي كان في القرآن بل كان بلا مخاطب لكذا نقول في التكليف انه
من غير مكلف وكذا الحال في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى فكل ما هو جواب المص له من
الاشاعرة فالظاهر ان من شرع في القول بالتجيز ومن حال به قال لا عبار التجيز فالمراد النظر لا الامر
الامر والنهي موضوعان للطلب والطلب لا يتصور من المعدوم كما سبق الا ان نعم الكلب الا خود الفعل
الامر بحيث يشمل العزم على الطلب ولما قوله الست بربكم المفسرون قالوا فيه معنى لا سبيل له بهذا
المقام وانت تعلم ان الامر والنهي للطلب والطلب مستعاد من الخطاب التجيز وكذا القرآن
في اللوح لا يقتضي طلب كما لا يخفى لان امر غير الموجود باعتبار التجيز سعد لا رضى بمثله في حق الله
تعالى والله تعالى قادر عليكم منزه عنه واحتج الاشعري بان اي الذين اوحدهم الله بعد قرن
الناس المكلفون بالشرايع ادخلوا تحت خطاب القرآن والحديث كما انه يجوز
خطاب من يحدث فيما يزال وتكليفهم حال العدم بالافعال كذا يجوز في ازل
الازال قال البيضاوي في تفسير قولكم يا ايها الناس اعبدوا ربكم الاية في
سورة البقرة والجمع واسماء الجملات باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه
الاستثناء منها والتوكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واستدل
الصحابة بعموماتها على ذلك لعموم الموجودين وقت النزول لفظا وهو
مسبوق بالتواتر من نبيه عليه السلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للمسلمين الى يوم القيامة

الساعة الا ما خصه وفيه ان الاية مثل قوله تعالى يا ايها الذين اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية من حمل الطلب الذي فاغسلوا على الطلب التحريري غير المعدوم فهو
بديهي البطلان في تعميم الامر عن التحريم وغيره بط ايضا وما علمت ان الاشاعرة على التحريم
وغيره في حال العدم غير معقول البتة كما يقول مولى العبيد لجالس في مكان لا يكون عنده
احد منهم ولا يتصور لهم حاج صورة ما عام اسمعي ويا سالم احمي ويا راشد اذهب الى
فانه سعد لا ريب على عبد الله بن سعيد من الاشاعرة عن قولهم هذا وترك مقالتهم
واختار ان الخطاب حادث بعد تعلق حادث الكلام بالمامور وقال ان الكلام
والنفي ليس امر ولا نهي قبل التعلق اقول فعلى هذا الظاهر توقف كون الكلام امرا
ونهيا على التعلق لانه لو لم يكن طلبا منه لا معلق به بديهة والتعلق به انما يتصور بعد كونه
امرا ونهيا لانه تعالى اذا تعلق به لانه طلب منه في نفس الامر بحيث يجد الفعل متمثلا
صار طلبه منه فتعلق به فيلزم الدور ولو صح ما يقال في تحقق ان علم الله بمعلق على الزمان
اي الموجود يوم القيامة عنده تعالى كالموجود في الازل ولا نسبة لعلمه بالزمان كما انه
لا نسبة له تعالى بالمكان فليس عنده تعالى ماض ولا استقبال ولا حال فهو عنده
تعالى في الازل حاضرون يوم القيامة مصور كلامهم على التجيز تبرير الجواب عن احتجاج الاشاعرة
بوقوع تكليف المعدوم بالنسبة الى المخلوقين بعد قرن الرسول صلى الله عليه وآله
المنع من استناد التكليف الى الرسول اي لا نم ان الرسول مكلف المكلفين الموجود
بعد قرنه بل الخبر بان الله يكلفهم بعد وجودهم واجتماع الشرائط فيهم وبهذا اشار المص
بقوله بل الرسول عليه السلام ظهر ان كل من يبلغ الى يوم القيامة يكلفه الله معه ما جاء به الرسول الى الدين
وليس هذا اخبار للمعدوم وخطابا له بالتكليف حتى يلزم المحذور انما يلزم ذلك لو كان التكليف
بقوله يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة بكم يوم نزول الاية على الرسول خطابا وتكليفا
لم يخلق بعد خمسين سنة وليس كذلك بل التكليف بالاية تخصيصا كانوا حاضرين يوم النزول

مستجمعين لشرايط الخطاب وانما في يوم خلقهم واستجماع الشرايط يكلفهم الله تعالى بخطاب صحيح
يتعلق بهم وهذا الخبر خبر عن ذلك وموجب تكليفهم يوم استجماع الشرايط فيهم والمراد
ان السعداء انما يلزم في الكلام الذي يكون لفظا واما كلام النفس فلا سعد فيه كطلب المعلم من
ابن سينا ولد قال السيد قدس سره في شرحه ويرد عليه ان لحده احدا في باطنه والعزم
على الطلب ونحوه وهو ممكن وليس بسعد وانما نفس الطلب فلا شك في كونها سعدا
بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون جزء يطلب منه شيء محال هذا عبارة شرح
المواقف وانت تعلم ان الامر للطلب بالاتفاق فاذا بطل الطلب لا تصور قدم الامر
سواء كان للنفس او لا ويحتمل ان يقال ان تكليف المعدوم حال نزول الحكم بالاخبار او
الخطاب فلا يلزم الطلب مع كون الامر مجازا في معناه ولعل هذا معنى الطلب على
وجه التحقيق الحق ان الفهم شرط التكليف ان فهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الامتثال لا بان يصدق بانه تكليف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فالتكليف
متقيد بالفهم كالحج بالاستطاعة ولهذا قيد التكليف بالفعل اذ الفهم شرط ولا يمكن ان
يجعل التكليف مشروطا بالتصديق بالتكليف فان التكليف بهذا من افراد التكليف
فيلزم ان يكون قبل التكليف تكليف فلا يكون الفهم شرطا للتكليف مطلقا والذي يفهم من
الشرح العضدي غير مرة ان التصديق ليس شرطا ولذا منع شرح المواقف لا يقال التكليف
ان كان مكلفا بالقصد والتصور يلزم مثله قلت في التصديق لانا نقول التصور والقصد يلزم
من سماع الخطاب بقي ان التكليف بل هو هذا القول الجاب الله سواء سمع المكلف او
لا فيلزم ما في الشرح العضدي ان الوجوب لا يحتاج الى علم المكلف بل يكفي الجاب الله تعالى فعلم ان التكليف
لا يحتاج الى التصور الا ان يقال الوجوب يتحقق من التكليف وفيه الاشكال ويمكن ان يقال ان المراد
بالتكليف هنا هو خطاب المكلف واعلامه بالتكليف بمثل مع اوصل وهذا يحتاج الى التصور
حتى يتصور منه الامتثال لان اختيار فرد من الماهية للخروج عن العهدة بدون التصور مع محال قال

ان هذا الطلب مع تكون نفس التكليف محالا فلا يمكن جعله فرعا لامتناع
التكليف بالمحال كما في المحصول على انه يفهم من الشرح العضدي ان بعض قد يجوز التكليف
بالمحال منع عن هذا التكلف لان هذا البعض رضي ان التكليف بالمحال للابتلاء ولا يتصور مع
الفهم الابتلاء اقول في المواقف وشرحه ان التكليف بالمحال العادي يجوز عندهم كما يجوز
بالاستقراء وللخصم ان يقول الم ان الفهم شرط والاستقراء لا يكون التمسك به في هذا المط
ان قلت نفس التكليف بهذا مع منع بعده ويحتمل ان يحمل عبارة الشرح العضدي على
ذلك قلت مع منع اسناده على عدم جواز التكليف بالمحال فان فرقا بين تكليف محال
بالوصف وتكليف محال لا باضافة مع انهم يقولون بجواز هذا التكليف بالمحال الا قيدا منهم كما
في الشرح العضدي والمحصول بجوازه مطلقا فالعاقل عرضا مرفوع رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ولما كان الغالب على احوال الصبي والمجنون الغفلة و
عدم تصور الخطابات رفع عنهما القلم وعفا النائم حال نومه ظاهر ولان الفعل مشروط بالعلم اي التصور
او المطلق الشامل اعتبار تحققه في ضمن هذا الفرد ولا يبعد ان يقال الخطاب يجاح لان يجعل الخطاب
ويصدق ان الامر للالزام وهذا التصديق لا بد منه فالتكليف مع عدم العلم تكليف بما
لا يطاق بل نفس التكليف مع عدم التمكن التكليف اذ طلب شيء لا يفهم محال لا يرد الطلب لانه
مرجوح وقد يكون مراد قطعا استدل على الدعوى المذكورة صاحب المحصول بان اتفاق الفعل
على العلم في الله تعالى فلا بد من العلم بالفعل الذي يكلف به المكلف واقول المكلف يكلف بالفعل
لا الاتفاق والمكلفون انما استمسكوا بالايقان بان الفعل لا يقتضي العلم لوقوعه اتفاقا بل قالوا
الايقان يكون في الحكم بالفعل لا علم فانه مبني على سر المسدس لسلامة عن الآفات ثم قال ان
وقوع الفعل دايما او اكثريا من المكلف لا يقتضي العلم بجواز ان يفعل على سبيل الاتفاق اقول
الاتفاق لا يكون دايما ولا اكثريا قلنا يجوز ان يعلم الله ان المكلف لا يفعل الفعل الا كذا
لا من غير علم دايما فكلفه بغير علم ثم غير الدعوى وقال الجواب ان اختيار فرد ما للخروج عن العهدة من المكلف

بالفعل مع عدمه

بالعلم فلا بد من العلم اقول هذا العلم يكون تصديقا فيكون المكلف مكلفا بالتصديق ويلزم
مرد ايضا لنا علم عادي بان كل فعل هو دايم او اكثري يكون سببه العلم والجواب الذي
وايضا احاد فرد ايكن ان يكون لعلم حصل بعد الخطاب فلا يكون نفس المخاطبة
مشروطا بهذا العلم في الشرح العضدي ان اختيار من بين الافراد الفعل اما
يحتاج الى الفهم وهو التصور واقول لو صح هذا لا يتوجه على الحصول ما اورد ذا لكنه يعيد
عن الفهم كالاكل فيتوجه عليه ان الفعل الاختياري لا يكون الا بقاعه بدون تصوره ولا
يحتاج الى التصور كما فعله قال افضل المحققين في التجريد في شرائط حسن التكليف و
شرايط حسنه انتفاء المفسدة وبقدره والتمكن متعلقه وثبوت صفة زايدة على
حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف
على الفعل وعلمه به والتمكن الآلة في الشرح لشرح الى شرائط حسن التكليف فمنها ما
يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف وما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال
بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني عدم التكليف على الفعل
بحكم التكليف فيه من الاستدلال به لبيان الفعل ما وجوب ايقاعه واما يرجع الى الفعل
فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله والتمكن متعلقه فان التكليف بما
عن الفايدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان
التكليف بفعل واما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف
بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما
يستحق على الفعل من الثواب لئلا يبخس الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا
عليه لئلا يكلف الواجب فلا يعاقب المستحق للثواب واما يرجع الى المكلف فهو ان
يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به لو ممكن من العلم وان يتمكن من اداء الفعل

كان العقل وراء آلة اصول هذا كلام المجرد وشرحه الجديد ومنه ان العلم
بالعقل ليس شرطا وان العقل عن التكليف بما حوز ما يمنع فيه الاستمداد لان يرجع
لا يكون العلم بالعقل شرطا البته فلا يصح كلام المحصول ولا الشرح العضدي ويحتمل
ان يكون التكليف الذي في التجريد وشرحه غير الخطاب بالعقل فيه نظر كما لا
يخفى احتجوا بان الامر بالمعرفة اي الامر بتحصيل معرفة الله تعالى ان توجه على العارف
بالله لزم من طلب المعرفة طلب تحصيل الحاصل او على تقدير اطاعة المامور لزم تحصيل
الحاصل والا اي ان لم يتوجه الامر بالمعرفة على العارف بالله ثبت المطلوب وهو
عدم اشتراط التكليف بالفهم لاستحالة معرفة الامر بالمعرفة قبل معرفة الامر بالمعرفة
اقول قد قررنا ان معرفة المطلوب بالامر هو التصديقيات الى حصول الفهم الذي
يحتاج اليه التكليف هو التصور ولو سلم انه التصديق يكفي في ذلك الظن مثلا
ايضا قالوا ان التكليف لا يحتاج الى الفهم لان العوام تجب على المجنون بحسب الشرع
في بعض افعاله من صلاة ولا فهم وكذا الصبي يلزم الزنا بالاطلاق ولان قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خطاب مع السكارى وليس لهم الفهم والجواب اما عن
حكاية المعرفة ان المعرفة واجبة عقلا بالامر لا بالتكليف حتى يحتاج الى الفهم على انا اشترنا
ان شرط التكليف هو التصور وهو متحقق في الوجوب العقلي وفهم من كلام المعترضين
ان التكليف لا يتحقق في العقليات فدخول الوجوب العقلي في الاقتصار
على ما اشرنا فيما مضى مشكل واما الجواب العوامية فانه لا يستلزم الوجوب التام التكليف
على المجنون والصبي لانه من باب الاسباب تحرير الجواب ان اعتبار ضمان
الصبي وغرامة المجنون ليس من قبيل التكليف عليهما بل من قبيل ربط الاحكام
باسبابها كاعتبار قتل الصبي والبلاغة فانه سبب لوجوب الضمان والدية
ما لكن وقد يقتل الصبي كذلك الشمس فانه دليل وجوب الظهر على المكلف
شهود الشهر للصوم والمراد بالانه اعني قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى المطا

حين حصول الفعل وهو معدة النشاط الحاصل بعد شرب الخمر المستتبع لزوال العقل
بحيث لا يمكن الشروع معه عادة في الصلوة البحث الثالث تكليف المكره
الساهي هذا الكلام صحيح لانه غير قادر على الترك صح لا اجوده وجب على المامور الاتيان
الفعل على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله
عليه السلام انما الاعمال بالنيات وذلك غير مقصود من لا اختيار له في كيفية فعله
في الحصول المكره على الفعل هل يجوز ان يؤمر بتركه ام لا المشهور ان الاكراه اما
ان ينتهي حد الالجاء او لا ينتهي اليه فان انتهى اليه امتنع التكليف لان المكره عليه صار
الوقوع وضده ممتنع غير جائز واما ان لم يصل حد الالجاء فالتكليف به جائز صحيح والتحقيق
ان يقول ان حصول الفعل عند الداعية الحاصلة للانسان من غير اختيار العبد واجب
يكون التكليف به تكليفا بما وجب وقوعه وان لم يكن الداعية المذكورة يكون صحيح الوقوع
فيكون التكليف بالصحيح هذا خلاصة كلام المحصول اقول قد بحث قدس سره
التفصيل في باب التكليف ثم ان مراد المستدل ان العبد المكلف لا يبقى له ارادة
الفعل عند الالجاء والتكليف بالاجماع انما يتصور في الفعل الاختياري والمذهب
الاشعري بالكسب هو اقتران ارادة المكلف بالفعل يخرج عنه عن معنى الاختيار
والحديث شيان النظر الاول المعرف للوجوب لوجوب النظر في معرفة
الله شكرا فانه اول واجب لا يمكن فيه ملاحظة الاخلاص والطاعة ولا النية اولا
اول فصل النظر المعرف لوجوب النظر لا بد من قصد المطلوب والارادة وملاحظة
الغاية والشرط ارادة الطاعة الذي لا يمكن فيها النية والاخلاص والا يلزم
التسلسل اقول قصد الطاعة لا يلزم ان يكون اختياريا والا لاشك ان الفعل الا
اختياري يحتاج القصد والامر المشترط بشرط اذا علم الامر المكلف عدم ذلك
الشرط المعسر في التكليف كما اذا اخبر في علم الله موت زيد في عشر
ذي الحجة قبل ان يدرك الحج هل يجوز ان يكلف بالحج وكذا الصوم

الحق والتكليف بالواجب

عدا اذا علم الله تعالى انه يموت عند اهل يجوز تكليفه من الله تعالى بالصوم عند اصحاب
فيه مذهب المعتزلة على منعه لان الصوم عند شرط بنعائه فاذا علم موته بالحال
امره لان الامر حصة في الطلب اولا ارادة وهما لا يتصور ان حصة من امره
تعالى بالنسبة الى الميت والا لزم تكليف ما لا يطاق اقول فصل التكليف صحيح في الصوم
المذكور ولو سلم ان المكلف به فقط يكون اما محالا بالذات او بحسب العادة ووقوع هذا
التكليف خلاف مذهبهم فانهم وان جوزوا التكليف بالمحال بالذات والعادي لكن لم يقولوا
بوقوعه وبهذا يلزم القول على خلاف ما ذهبوا وجوزوه من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر
الباقلاني وانما يلزم الاشكال على مصلحة التوطين لنفسه وتيل الثواب بالرضا بامره والعزم على الفعل
عند احتساب على ذلك وان لم يتيسر الفعل واقول ان جعلنا المطلوب الصوم بتوجه ما اوردنا
وان جعلنا المطلوب التوطين فلا يشترط بالحياة غدا اذ الامر مستقل حقيقة في معنى مجازي
وهو التوطين ولا يكون مما فرض علم الامر بعدم الشرط ويؤيد الاحتمال الاول ان الامر
على ما في المحصول يكون التكليف بالمحال كيف يقول بهذا لان المصنف في النهاية عن الغزالي
ان قول التكليف الخ وقد يكون التوطين المطلوب بالامر لعطاء الاجرة باعتبار الثواب
الى حصل منزلة معاني الدنيا بان صبح من الفساد كما اذا عزم غدا على الفسق والمعصية
فاذا نوى الصوم حصل له النجاة من الاقتراف المال وسعات العيوب الضارة في الدنيا
الصادر الاصل في ذلك الجواز الامر لا لفعل ان الامر قد يحسن لمصلحة يتبع من نفس الامر
لا باعتبار اتباع المامور به قد يكون احسن الامر لمصلحة يتبعها ابي من الامر المامور به
والامر الامر على تفارق مصلحة التوطين اقول نرى من كلام المص انه يميل الى ان الامر
يكون لمصلحتين وللمصلحة الواحدة مع انه يصرح بعدان الموت من المحصلات كالسعي
تفصيلا وانما التكليف بالمحال ليس مذهبه الا ان يقال هو يقول بان الامر مستقل في التوطين
وليس هذا التكليف بالمحال فتامل ويتفرع على ذلك الاختلاف وجوب الكفارة
على من افطر ثم حصل له المتعة كالصائم الذي حصل له الجنون في يوم الرمضان او مات

وهو صائم والاختلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه في الشرح
العضدي مطابقا للمحصول ان من يامر بالفعل المشروط اما من يكون عالما بعدم الشرط اولا
وعلى الثاني يصح التكليف اتفاقا وعلى الاول قال الجواز يصح ذلك ولذلك يعلم التكليف
قبل دخول الوقت ان لم يعلم وجود شرط ويمكنه في الوقت ولولا بان يحقق الشرط
في الوقت ليس شرطا في التكليف لا علم قبل وقته اذا الجهل بالشرط يلزم الجهل بالمشروط
وقال الحرمين والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح لم يصح التكليف بالعلم عدم شرط لم يصح
اللازم باطل بالضرورة من الدين بالضرورة بيان الملازمة ان كل ما لم
يصح قبل اسقى شرطه من شروطه من ارادة قديمة او حادثة فلا تكليف فلا معصية ولنا
ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الاول فلانه مع العلم او بعده
ينقطع التكليف وقبله لا يعلم الجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلان يكون مكلفا
ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرط عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يعزم على قتل ولده ولم يصح
فداؤه وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو مكابرة اقول اسقاط الشرط
قد يكون مع اسقاط المشروط وقد يكون مع وجود المانع قد يكون مع عدم المعد فدعوى
كل منتف انما يتنفي مع انتفاء الشرط ممنوعة الا ان يدعى ان كل منتف فانتفاؤه باسقاط
ما قبله او حادثة والارادة القديمة والحادثة كلاهما شرط فلا ينعدم شيء الا باسقاط
وفيه بحث اذ عدم الكل لا ريب انه لعدم جزء وايضا الانسان يعصي بتسلط
على الارادة فان تعلق الارادة بالفعل واجب لا يتنفي مع انتفاء الشرط فان
تعلق الارادة لا يحتاج الشرط عندهم كما صرحوا في دفع لزوم التسلسل الا ان
يجاب الاول بوجوه احدها انا نعلم بعينها ان شرطين من شروطه ويمكن ان يجاب
الكلام ليس في كل شرط انما هو في الشرط الذي لا يكون مقدورا للمكلف وح
لا يصح الاستدلال المذكور على ان الكلام هنا انما هو اعلام التكليف بقول الا

قبل وقته كما مر ولو لزم من علم الامر بعدم شرط الفعل عدمه لا يلزم عدم العصيان او العصيان
لازم لوجوب الفعل لا يلزم علم المكلف بالامر بل ان العوام الذين لا يعلمون خصوصيات
الاحوال التي اسم مكلفون بها عاصون بتركها وقد مر ان التكليف المبحوث عنه
ههنا لو حمل على المطلق يمنع اشتراط العلم بالفعل هذا ما يتعلق بالاول واما الثاني
الثالث فيهما بحث احد وهو ان التكليف قد يعلم كما اذا اخبر النبي والامام عليهما السلام
بكون شخص معين مكلفا وايضا ثبت التكليف قبل الفعل قوله تنقطع التكليف حال الفعل
ثم ايضا قبل الفعل بطل وقوع التكليف لان الاصل عدم تحقق المانع وعدم الشرط
زايد فيعلم التكليف قبل الفعل وكذا الحال في ابراهيم على نبينا عليه السلام وكيف لا
وابراهيم عليه السلام اذا اخبر الله تعالى بانك مكلف بالفعل له المعين لان هذا الامر
تمكن اخبر الله بوقوعه وكل ممكن كذلك فهو واقع فالتكليف معلوم قبل الفعل
واذا علمت ذلك فاعلم ان التكليف مع العلم بعدم الشرط ان اريد به ما عدم
الشرط المقدور ولا يسعى براعة السر وان جعل الكلام في التكليف مع العلم بعدم
الشرط الغير المقدور ويجب يلزم التكليف مانع ان جعل النزاع في الصوم اذا كان
الصائم يموت في اثناء اليوم او يكون التكليف بالمحال العادي او الذاتي
كما اوردناه وهو خلاف مذهب الاشاعرة لانهم لا يقولون بوقوع التكليف
بالمحال العادي والذاتي فما قلنا في المكلف الصائم الذي يموت يوم
صومه من انه مكلف حقيقة بالتوطين لا بالصوم فيما في كلامهم فتامل وعلى اقل
التاويل المذكور الا ان يقال ان من قال ان العلم بعدم الشرط لا يستلزم عدم
التكليف لا يقول كلية ويتفرع على ذلك المسئلة وجوب الكفارة على من
افطر ثم حصل المسقط للوجوب الذي تركه وجب الكفارة من الاعمار
والحيض والموت من العوارض التي لا من قبل المكلف حين قال ان التكليف
ليس بصحيح قال بعدم وجوب الكفارة كما هو مذهب الامامية والشافعي

في اصل قوله ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وقد قرر
ان الامر المكلف لا يصح الا ان يكون عالما لان التكليف لا يتصور الا من الله
تعالى الا ان يقال الندر والحلف وشبههما يوجب تكليفا البحث الرابع الامر
يتعلق بالمكلف وهو مصدر التكليف والمكلف وهو محل المكلف والفعل
لتحصيل ان الامر بثلثة تعلقات تعلق بالمصدر باعتبار الصدور وهو الامر
المكلف وتعلق باعتبار الوقوع بالمكلف وتعلق بالفعل باعتبار ان الفعل
اثره فلكل من الامور الثلثة احوال اما حالات المكلف الذي هو مصدر
التكليف فيشترط في من الامر منه تمكين العبد المكلف من المامور به اي الفعل
بخلق القدرة والالات كالعضلات التي لا يقدر المكلف على ايجادها
والعلوم كالتصور بوجه والتصديق بالفائدة والعلم بالغرض والفعل الذي
لا يقدر العقل الى ان يدل الى معرفتها سبيلا وغيرها كالنبي والامام عليهما السلام
واذا جوزنا ان يكون الامر للتوطين لا للايجاد اما مورية لا يحتاج الى تمكين
العبد من المامور به ولا يجب خلق القدرة وغيرها وكون الفعل مما يستحق
به الثواب لو غدى احوال الفعل لكان احسن بان يكون واجبا او ندبا
الامر لا يكون للندب وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا على صنعه المعبود
اي يستحقه المكلف ويعلم انه سيفعله لا اي يعطيه الثواب هذا الحال لا يا
بان يعيد في احواله المامور ولا بد من تعميم العلم وان يقصد الله تعالى بذلك
الايجاب والتكليف الايصال الى الثواب حتى يكون الايجاب ايضا للمكلف
فان الغرض في التكليف النفع في الدنيا والدين وانما يتم ذلك بما تقدم
من قصد ايصال الثواب واما المكلف المحكوم عليه فشرطه تمكنه من ايقاع الفعل
على الوجه المطلوب منه فان كان بايقاف عليه فعله اي المكلف من حيث كونه
وجب فعله على الله كالقدرة على الفعل والعقل فانه يجب على الله خلقهما حتى لا يكون

امره سفها اقول هذا انما يصح لو كان الامر بطلب المامور به للتوطين مثلا
لا يحتاج الى اسباب وجود الفعل ولا يجب على الله ايجادها والاسباب مما
لا يحصى انما ترى انه تعرض المامور المطلوب منه الفعل عوارض من الفعل
وان كان مما يتوقف عليه الفعل مما يوجد العبد صح التكليف وكيد الفعله
الله وان كان مما يتوقف عليه الفعل من فعل العبد كالارادة وقصد الايجاد
الفعل والكراهة وقصد الامر عن المنهي عنه لم يجب عليه تركا فعلها فانه لا يلزم
العبث والسفه في امره تعالى ولا محذور آخر لكن يجب عليه ان لم يلزم فعلها
اي يلزم على ان الله لا يكلف العبد بعدم فعل الارادة والتكليف با
المتدرجات وقد سبق لزوم وجوبها وان كان مما يتوقف عليه الفعل مما
يحتمل ان يفعل الله او يفعله العبد كتدبر الجهاد فانه يجوز ان يتعلق التكليف
والى العبد بان يفعلا الله او يفعله العبد كتدبر الجهاد فانه يجوز ان يتعلق التكليف
وذلك مثل علم العدد وسبة او يعلم بتعلم من غير توسط تعليم وتعلم جاز ان يفعله الله
في الامام المذكور وجاز ان لا يفعله الله بل يفعله العبد فعلا اي يلزم الله العبد فعلا اي يتعلق
عليه الفعل المامور به كالنظر في بدن الجهاد واذا تعلم علم العدد وسبة وجرى اقول فهم
من هنا ان مقدمة الواجب اذا تعلقت بشرط الاول ان يكون مقدورا
للعبد اما ان لا يفعله الله انت بامر من كونها مقدمة الواجب المطلق ويمكن
ان يقال ما اراد بالمقدور ان ارادة الله تعالى ليس مقدورا للعبد صح كلام المحصول
ان وجوب المقدمة بطريق كما تقرر واما الفعل فشرطه الامكان فانه لو لم يكن ممكنا لزم
التكليف بالمحال وقد تقرر بطلانه اقول اذا كان الامر للتوطين لا يلزم ما الامكان
وصحته من المكلف فانه لو لم يكن صحيحا من المكلف ويكون مثل خلق السماء ولكون التكليف
به تكليفا بما لا يطاق واقول فيه ايضا ما مر وصحته اي صحة من المكلف بل جهة
الاختيار فانه لو صح من غير جهة الاختيار كالالجاء لم يكن للتكليف بها فائدة

فائدة اقول فيه ايضا ما مر وان يكون الفعل ممكنا فلا يجوز التكليف بالقبيح اقول اذا كان
الامر للتوطين فلا يقبح المامور ولا باس بان يكون المامور قبيحا كامر ابراهيم ولده
على نبينا وآله وعليهما السلام على ان الامر المحسن انما يلزم اذا كان الفعل محتملا
في الحسن والقبح وان تحصيل الصفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا على ما هو
الحق او تعلقا بان يقال باشتراك الامر بينهما او يحمل الامر شاعم من الندب
والعرض مجازا ويشترط في الوجوب زيادة حصول وجه اي قدر محسنة قوية يقتضي
وجوبه فان الفعل والغرض يشتركان في الرجحان لكن رجحان الواجب
واصل على امتناع جانب تعيينه بخلاف رجحان الفعل فانه يجوز التعيين فالحسن
لا بد ان يكون ازيد في القوة من القوة المحسنة التي بمعنى في الفعل هذا على تقدير ان
يكون مدار الوجوب الفاعلية على الجهة المحسنة المعتبرة في ذاتها او مالا ولو لوجوب قبيح كان
اي يقبح من الله ايجاب ما لا جهة محسنة فيه ويجري الحكم مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن
فانه اذا جاز ايجاب ما لا وجه له جاز تحسين القبيح وتقبيح الحسن فاحدهما يجري من
الاخر ولكن ان يراد بتحريم الواجب والايجاب الحرام فان القبيح هو الحرام والحسن هو
الواجب والمشاكل والمندوب اقول قد تقدم ان احتياج العبد ايجاد الحسن
وتحريم الاخر جائز فان التعبد المحض في مثله ان ثبت يلزم الترجيح من غير مرجح قلت
يمكن ان يكون ارادة تحريم الاخر او نفي اخر بالنسبة من خصوص الشخص حرم
ايجاب المساوي ومحرم الاخر العلامة الفهامة كمال الدين ميثم البحراني في
على نهج البلاغة ولهذا الوجوب كفران النعم لم يصر واجبا اي لا يسمى الحسن
القبيح لا يقبح الايجاب كفران النعم فانه لا يجب وحال من الايجاب واما الامر فشرط
تقدمه اي تقدم خطابه على وقت ايجاد الفعل حيث يتم الغرض الى بعد ما يتم بتقدم
الغرض الذي به الامر بذلك التقدم والغرض الذي يتم بذلك التقدم مبني لانه
على الوجوب ترغيب المكلف وبعث له على الفعل كما اشار المصنف بقوله من الدلالة على وجوب

الفعل وترغيب فيه وبعث عليه اي هذا القدر من التقدم لا بد منه واما الزمان
الذي يكون زائدا على هذا القدر فلا بد من مصلحة زائدة على دلالة الوجوب
والترغيب والبعث كما اشار المصنف بقوله وما زاد على ذلك القدر من التقدم عرية
الزمان فلا بد من مصلحة زائدة على ما قلنا من الاغراض السلف في الفصول ذهب الاكثر
الى ان الامر انما يصير امورا زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل اعلام بانه يكون الفعل
يصير امورا وقالت المعتزلة انه يصير مامورا قبل وقوع الفعل دليل الاشاعرة الامر كونه
مامورا مطلقا لان في الزمان الاول لو امر ما بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنا
في ذلك الزمان او لا يكون فقد صار مامورا بالفعل حال امكانه وقوعه وان لم يكن ممكنا
كان مامورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم محال وفي الشرح العضدي التكليف بالفعل
ثابت قبل حدوثه ويقطع بعد الفعل اتفاقا وقبل هو باق حال حدوثه اولا قال به الاشعري
ومنعه المعتزلة والجويني ولا يتحقق مع الاشعري بالصلح محلا للنزاع ان اراد ان يتعلق
لفظ لا ينقطع حتى لكنه لا ينقطع لفظه تم مدوره كما لا ينقطع مولاه لفظ التكليف
بالفعل فطلب سواء اقبل حال حدوث الفعل او قبل او بعده وقد قال انه ينقطع بعد
الفعل وان اراد ان يجيء التكليف بان بعد منوط بالتكليف بغير الممكن لانه تكليف بالمحال
الموجود وهو ح اقول ظاهر الشرح العضدي موافقا للمحقق ان التكليف حد الكل قبل
الفعل وينقطع بعد الفعل انما الخلاف حال الفعل فالاشعري يقول بعدم الانقطاع
والمعتزلي يقول بالانقطاع وانت تعلم ان صريح المحصول دال على ان الاشعري
ينكر تحقق التكليف قبل الفعل بالدليل الدال على ان التكليف قبل الفعل باطل وكيف يقول
الاشعري ان المؤثر انما يؤثر في الاثر حال الوجود كما حقق في محله وقد تقرر انما يصير
فالتكليف حال التأثير لا يكون تكليفا بالمحال وهذا كلام حق يصح ان يكون محلا للنزاع
واما انقطاع التكليف بعد الفعل فمنظور فيه اذ بقاء الفعل قد يكون واجبا كالبقاء الطاعة
فانه شخص واحد حدث السكون يجب دائما بعد حدوثه وكذا الشهادة بعد الشهادة والاداء

ليس الحاد الموجود كما لا يخفى لكن لقائل ان يقول الاحداث انما يحصل بامر والاتصاف
بامر آخر فالامر الاول يقتضي قبلا والامر الثاني قبلا آخر فيتعدد الفرع من الاحداث ايضا
الاول كان بعد الابقاء بشرط التكليف اما لو امر المكلف بالفعل المقول بعد الاتيان
واراد علته ورفع موانعه من الخطاب والامر المتقدم على الفعل للامين اي الفعل
امر بصوم رمضان في وجب حل يجب تحقيق اسباب التكليف ورفع موانع صوره في وجب سبحان الله
عليه اي لا يجب قبل وقت الصوم وتقديم الامر انما يكون او بحسب التقدم اي تقدم مصلحة
المكلفين كتوطين نفس المكلف بالطاعة وسرور الفقراء بالزكوة قبل وقت ادائها او انما
يكون للتقدم في ايه فلا تناقض من الله تعالى فان قيل لا يجوز ان يكون فاسدا من الصلوة فيكلف
وقت الخطاب اذ اعلم ابرانه تكلف حال الحاجة وقت اداء الفعل كمن كلف الله سبحانه
وهو مريض ويبرء من مرضه في آخر شعبان اقول قد مر ان الامر قرطين بتحقق موت المكلف
الحاجة بل من يخصص هذا الامر مركون المطلوب منه الحال الفعل البتة او يحمل كلام المصنف
انه لا يقولون بان الامر مركون لوطين مقيد وان كان ظاهر عبارته فيما سبق خلافه وهو
كثير انما اورد ذا عند الفصل الخامس في اوائل النهي وفيه مباحث الاول ان النهي
التحريم كما قلنا في الامر الذي تقتضيه كلام الاصوليين القائلين بان النهي طلب الفعل
ان يكون النهي ايضا للوجوب مثلا اذا قلنا لا تضرب مثلا كف عن الضرب يكون المصنف
عن الضرب واجبا واما ان فعل الضرب حرام فلو سلم تردده فيه واجب لزوم وجوب الكف
واما قوله كما قلنا في الامر اشارة الى ما مر ان ترك المكروه يعصيان وكذا ما يؤدي الى
يقتضي كون الامر موجب له على ان النهي للتحريم ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فهو
يقتضي الايجاب لا يجب له الا انتهاء قبول النهي والعبادة عند ورود النهي مبطلون
النهي للتحريم ولا يدل على التكرار اي تكرار الطاعة النهي لان قول الطبيب للمريض لا تاكل
وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم لا يقتضيه لا يقتضي التكرار اعلم ان كف النفس عن الفعل
اذا لم يكن معه مرة مخصصة بوقت دون وقت الطاعة منه ان يكون واجبا كالكاف مثل

الـ

في معاد وهو استيلاء الفاعل اثرا وذلك لان العقوبة وهي في مقابلة الفساد يستعمل في الاثر
لا انه لا يدل على الفساد فكان فساد شيء عبارة عن سلب احكامه فلفظ النهي ما يدل
على الفساد وسلب احكامه قطعا لو قال الشارع هذا الوقت لعاقبتك ولكن مرتبة
اثره لم يكن ظاهرا في الناقص اما انه يدل على الفساد شرعا فان علماء الاصول في الاصحاب
لا يزالون يستدلون على الفساد بالنهي وانهم لو لم يفيد لم من نفي الفساد وتكرر
النهي ومن نوعه وتكرر يدل عليها العموم واللازم باطل لان الحكم ان شاء ما يتعارضا
فكان فعلا فاسدا وامتنع النهي لخلوه عن الحكمة وان كان حكمه النهي مرجوحا يكون
النهي اذا لقوات الزائد من مصلحة الصحة ومن مصلحة الخالصة ان كانت راجحة المصلحة
لخلوها عن المصلحة الزائدة بالعلات قدر الرجحان من مصلحة النهي من مصلحة خالصة اقول
قد تبين ان الامر للوجوب في بعض ان الله تعالى اذا امر او انهى فالحكم عزم من ذلك الوجوب
الشرعي فيه وكذلك اذا نهى او انهى عن فعل عزم الكراهة الشرعية لو عزم الفساد كذلك
يصح قولهم ان الامر للوجوب والنهي للفساد شرعا قولهم لا مشاحة في قوله لا يصح
منظور فيه واذا الظاهر ذلك الابرى ان قول من يقول لا يصح الكلام المصنف لو
صليت لعاقبتك لكن يصح صلوا مكتوبة ان الصلوة باطلة وايضا لا يجوز ان يعد الكراهة
الاتيان على مذهب المعتزلة القائلين بتزدم المصلحة والمفسدة في الامر والنهي وانه على حسب الامر
فلا يلزم ذلك فعلا حتى يكون يدل عليها النهي وترتب على ترك عليها العموم وان الاستلزام
اي لم يقولوا بتزدم المصلحة مثلا لكن لا يقولون بعدم خلو فعله عن الحكم والمصلحة
قول منهم لا يكون اخذه في الدليل الا على تقدير عدم تزدم المصلحة على ما امر وما عدد
والتحقيق كون ان لا يصح اصلا على ان حصر الفعل في الصحيح والفاسد غير معلوم حتى قال
العضدي اما المنهي عنه لوصفه فهو ايضا يدل على الفساد خلافا للاكثر قال
الشافعي النهي عن الوصف يقتضي وجوب اصله ومعنى قول الشارع انه ظاهر عنه

وجوب اصله فساد وجوب الاصل ظاهر لا زيادة عقلا والا ورد عليه نهي الكراهة
وزم ان لا يجامع وجوب اصله لان نهي الكراهة والحرام لبلا الوجوب في الصلوة
سواء فلو لم يجامع احدهما الآخر وذلك يوجب ان يتاد اي الواجب بالصلوة
والصوم المكروهين وانه باطل اجماعا اول العلماء يطلقون الكراهة ويريدون
قرب الشراب كما يقولون الصلوة تكره في الرأس مكروه ويقولون الصوم في
السفر مكروه والكراهة لا يتحقق في العبادة فان العبادة لا يتصور الا ان
اوندبا وهما يضادان الكراهة وح لا يصح الاستدلال باداء الواجب بالصلوة
والصوم المكروهين لان الكراهة في الصوم مثلا لمعنى آخر ثم ظهر ان يقال ان
الكراهة باعتبار الوصف المفارق للصلوة فلا يكون الصلوة مكروهة
الاجماع ح يقول كما ان الصلوة المكروهة باعتبار وصف من اوصافها قال
ابو حنيفة في الصفة يدل على الفساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل
هو المنهي عنه لوصف حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا فاستدل
الشافعي بان العلماء يستدلون على فساد صوم يوم العيد بالنهي عنه وليس كذلك
لكونه صوما بل لانه في يوم العيد وهو وصف في المحصول اكثر الفقهاء على ان النهي
لا يفيد الفساد وقال بعض اصحابنا انه يفيده وقال ابو الحسين البصري انه
يفيد الفساد في العبادات لانه في المعاملات والمراد من كون العبادة
فاسدة انه لا يحصل الاجزاء بها اما العبادات الدليل على ان النهي عنها يدل على
الفساد وانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه لم يأت بما امر به حتى في الوحدة اما
انه لم يأت بما امر به لان المامور به غير المنهي عنه كما تقدم سابقا فلم يكن الاتيان
بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به واما قلنا انه يجب ان يعلم في الوحدة لان
المامور به وتارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب على ما مر تقريره
في مسئلة ان الامر للوجوب اقول الحق ان النهي عن عبادة او شرطها

اولازم لها يوجب البطلان واما غير ذلك اذا علم انه نهي عن وصف خارج غير لازم
فلا لانه في المعاملات اي ما يدل النهي على الفساد في العبادات دون المعاملات
كما هو مذهب ابي الحسين البصري اما الاول وهو الدلالة على الفساد في العبادات
فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غيرت بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف لان
المنهي عنه غير المامور به لان النهي والامر لا يتعلقان بشيء واحد لان متعلق
الامر اما ان يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان الاول كان الشيء الواحد
مامورا به منهيا عنه معا وذلك عين تكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك
من نفي تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان اما ان يتلازمان
فان تلازمان كان كل واحد منهما من ضروريات الاخر والامر بالشيء امر بما هو
من ضروراته والا وقع التكليف بما لا يطاق فاذا كان المنهي من ضروريات
المامور به كان مامورا بما فيعود ايضا ما ذكرنا من لزوم كون الشيء الواحد مامورا به منهيا
عنه معا وان لم يتلازمان كان الامر والنهي متعلقين بشيئين لا يلازم احدهما
صاحبه وذلك جائز الا ان يكون غير هذه المسئلة التي نحن فيها هكذا لا نحصل
في بيان هذه المسئلة واقول هذا الدليل بالحقيقة تخصيص الدعوى بما ذكرنا
فان النهي اذا لم يكن غير لازم للمامور به لا يكون الفساد وهذا مشترك
المعاملات والعبادات والاظهر ان النهي في جزء المامور به او شرطه يوجب
الفساد لان ترك الجزء والشرط يوجبان ترك المشروط وكذا الامر وح
يكون كذلك في المعاملات ثم انا نمنع البقاء في العهدة التكليف او نجوز ان
يترك المامور به ويفوت وقته فلا يبقى في عهدة التكليف او نجوز ان يترك
المامور الا ان يتم المكلف واما الثاني وهو ان النهي لا يوجب الفساد في
المعاملات فلان الشرع قد ثبت النداء منهي عن صحة البيع فانه لا استبعاد
ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت لكنت اثما بالاشتغال بالبيع

الى الشرى والمفهوم ان يقول مثل هذا لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل
في جلد غير ماكول اللحم لانا استبعد ان صليت فقلت حرام لكن يصح صلوتك
ولانه يدل النهي على الفساد في المعاملات لدل اما بمنطوقه او مطابقه او
تضمنا او مفهومه وهو الالتزام والقسمان باطلان اما القسم الاول وهو الدلالة
بحسب المنطوق فلان النهي يدل على الزجر والمنع المستلزم للحرمة لا غير مثل
الفساد في المعاملة واما الثاني وهو الدلالة الالتزامية فلانه يشترط في الالتزام
اللزوم الذهني وهو غير متحقق كما اشار اليه المصنف بقوله باطلا بعكاكه في
التصور وفيه ان هذا مشترك بين العبادات والمعاملات فان لقائل ان
يقول ان النهي في المعاملة ان دل على الفساد او بمنطوقه او بمفهومه الخ
وايضا الالتزام عند اهل العربية متحقق في الصورة المذكورة لانه يكتفي
اللزوم العقلي وايضا اشار الى جواب هذا بقوله ولا ساغ مشروعية العبادات
لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع والامر يدل على موافقة امر الشارع
والنهي يدل على عدم موافقة امر الشارع وفيه ان ملك غير لازم معلوم
ظاهر اقول لا يخلو اما ان يتم امر الشارع ليشمل النهي اولا فان حملنا على الظاهر
فلا وجه لقوله لان المنهي فاسد لانه مخالف لامر الشارع لان المنهي
ليس مخالفا لامر الشارع بل لنهيه وان عممنا فالمنهي مخالف لنهي الشارع
وامره بالعموم لا يكون فاسدا او تعلق النهي بذاته واذا كان متعلقا بصفة
من صفاته فح يبطل بالحقيقة الصفة ولا يلزم ابطال النهي صحة في المعاملة
عدم ترتب الحكم من انتقال الملك من البائع الى المشتري فلا دلالة للنهي عليه لان ترتب
الحكم ابدا لا يفهم من النهي اقول النهي له معنى واحد وهو طلب الكف لهما في الفساد
والمعاملة تدل على امر واحد انما الاختلاف في الامور الخارجية وح يقول ان
النهي في العبادة وهو الكف عنها او عن وصف من اوصافها وكذا في المعاملة

يلزم من الخارج البطلان في العبادات دون المعاملات وليس هذا باعتبار الدلالة المطابقية
ولا الزامية واعلم ان الالتزام ان النهي في العبادات ليس باعتبار ان النهي يقتضي
تقابل باعتبار التحقق فانه كلما تحقق النهي في العبادة لزم بطلان متعلقه وهذا
يكفينا فان متعلق النهي يكون مخالفا لما نهاه الشارع فيكون فاسدا بخلاف النهي في
المعاملات فان تعلق النهي بها لا يقتضي فسادها فانه قد يكون حرمتها لعارض مثل البيع وقت
الصلوة فان حرمتها عارضة لحرمة الصلوة فالنهي هو الكف مطلقا سواء كان في
العبادة او غيرها اما الاختلاف في تقييد الفساد في المعاملات والعبادات فالنهي لا يستلزم
الفساد في المعاملة دون العبادة لعدم تحقق الفساد بالمعنى المعتبر في المعاملة مع النهي بخلاف الفساد
المتحقق في العبادة اقول فيما علم ان البيع استثناء لا يدل النهي عن الفساد ولا في العبادة مطلقا
واما فيما لا يعلم لكن دعوى الفساد مطلقا وانما قلنا ذلك لان البيع المستثنى في العبادة مثل حرمة
بالمسئلة في قراءة الاخفاء فانه منهي عنه استثناء الشارع لوقوع من يصلي لا يبطل صلاته
تامل وكذا لا يدل على الصحة لعموم ادعى الصلوة امام اقرا كنت في الحصول النهي عنه من قال
انه لا يدل على الفساد اختلفوا فمن قال يدل على الصحة قال ابو منصور وجمهور الحنفية انه يدل
على الصحة ولنا على ذلك احتجوا بالنهي عن الربا على الصحة فانه يدل وكذا في نذر وصوم يوم العيد
واصحابنا انكروا ذلك وقولهم ادعى الصلوة امام اقرا كنت دعوى الاثبات النهي عن بيع الملاقيح والمضامين
فالنهي في هذه الصورة مع عدم الصحة واضح وان النهي عن عين المقدور حيث ما كنت لا يليق
بالحكيم ولا كون ان يقال للاعمى لا تبصر والمجنون لا تطير والحوالة بعض المسائل المذكورة
لا يقال دعوى الامر لا النهي لانا نقول انه نهي باعتبار محصل منها ومحصله لا تصلي امام اقرا كنت
قالوا ورد البيع ثم نقول لم لا يجوز حمل النهي على البيع كما قال الوكيل للموكل لا تبع
فانه وان كان نهيا في الصيغة لكن في الحقيقة بيع سلمنا انه نهي لكن متعلقه هو البيع اللغوي وذلك
ممكن الوجود فيدل التجنب من اسباب الاشارة كيف يرضون بالاستدلال بما دل الموكل على الصحة
والتعليل بالاشارة يجوز دون في الكلمات العالي الرتبة طرد للاعمى لا سيما واصحاب الصحة

الامكان لانه في مقابلة الفساد غير لائق البحث الثالث ان الممكن خلو المكلف
عن كل فعل كالمستلقي اعلم ان مطلب البحث هو انه يجوز ان يكون جميع افعال
العبد منهيا عنه ام لا فان جاز خلوه عن كل الافعال جاز النهي عن جميع الافعال
وان لم يتصور الخلو لا يصح النهي عن البعض بل عن البعض كما يجيء ويفهم من كلام المصنف
ان الخلو عن جميع الافعال انما يتصور على تقدير امرين الاول ان يكون الاكوان
باقية لا يتجدد وانما قال الاشعري لكن يعدم بقاء الاعراض اين فانه على تقدير تجددها
يحتاج الى فاعل ولقرب ان يكون الفاعل هو الساكن او المتحرك فلا يكون
خاليا عن الفعل الامر الثاني ان الاكوان الباقية محتاجة الى المؤثر لا دخل لبقاء الباقي
كما هو مذهب الحكيم ان الباقية حال بقائه غني عن المؤثر اذا علمت هذا نقول
ان الاستلقاء ابعد الاطراف عن القيام المعتبر في الصلوة فكان الاستلقاء
بعد عن الافعال المعتبرة فهو اولى بالتمثيل في صورة عدم الفعل فالمستلقي الساكن
لا فعل معه على تقدير ان السكون غير متجدد ولا يحتاج الى فعل واحد باق والثاني
حال البقاء غني عن المؤثر فيكون المستلقي خاليا عن جميع الافعال مع القول
ببقاء الاكوان اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومع استغناء
الباقية عن المؤثر فلا يكون المكلف فاعلا حال البقاء الفعل الذي هو السكون
ولا فعل غيره واقول استغناء الباقية الممكنة عن المؤثر باطل على ما تقرر في علم
الكلام لان قلنا الحاجة الامكان في لا يحتاج المكلف خاليا عن جميع الافعال
الا على تقدير ان يكون السكون عدميا لا يحتاج فيه الا عدم ارادة الحركة
والعدم عند العدم بل نقول المراد بالافعال اما ان يكون اعم من الاختياري
او غيره فلا شك ان حركة النبض والاجفان والنفس مثلا باق في الاستلقاء
وغيره وان كان المراد الاختياري فلا ريب ان المكلف يتصور ان
يكون مع فعل الاختياري بان يكون محبوسا لا يصدر عنه السكون

والحركة اختيارية لا تحتاج فيه تعاد الاكوان ولا استمرار الداعي عن المؤثر وهو ظاهر
ثم اشار المص بان المكلف اذا صح خلوه عن جميع الافعال الممكن قبح الجميع فان
النهي عن الجميع افعال على تقدير جواز خلوه عنها فان قلت الممتنع المعقول عن فعل
الى محل حال التعقل ليس له سكون وحركة بالاختيار لكن لا يتعلق النهي به فان النهي يتعلق
بصورة الاختيار وهذه صورة الاختيار لا يمكن خلو المكلف عن جميع افعاله الا بافعال
المص من بقاء الاكوان واستمرار الداعي قلت انما مثلنا الممتنع لنظهر جواز
خلو المكلف في صورة عن جميع الافعال الاختيارية فانه مكلف بان لا يكون وكل
ما هو مقدور له الا انه يمكن في جواز النهي جواز خلو المكلف لا وقوعه وان لم يمكن
خلوه اي خلو المكلف عن الجميع امتنع قبح الجميع بحيث يتعلق النهي بالجميع والا لكان
قبح الجميع مثلا الكذب النافع المنهي للنبي عن القتل والصدق المهلك كلاهما
قبيحان والمكلف ليس محال منهما ويتعلق الامر بالكذب والنهي عن الصدق فيصح الخلو عن
الافعال الخمسة لان الكذب في الصورة المذكورة لا يخلو اما ان يقبح وانما وجب اختياره
لانه اقل القبيحين كما حقق في محله فيمكن قبح جميع الافعال مع وجوب بعض القبيح وانما
قلنا بحيث يتعلق النهي بالجميع لانه لو لم يمكن خلو المكلف ممكنا عن الجميع لا يمكن تعلق
النهي بالجميع بالمرة ويحتمل ان يراد بقبح الجميع تحريم الكل فان القبح بمعنى الحرام واقع كما
والا لكان المكلف مقدورا فيه فعل بعضها لعدم تمكنه من تركه فلا يكون منهيا عنه
فلا يكون قبيحا وفيه بحث لان القبيح قد يكون مامورا به كالكذب وقد يقبح جزاء
ويصح قبح جميع افعاله على وجه كما في الكذب النافع وحسنها على وجه اخر كما
في الكذب المذكور لانه ينجي النبي عن الهلاك وكالظلم اليتيم فانه يتصور في صورة العدوان
فيكون قبيحا وذلك الوقت ويتصور في صورة التاديب فيتصور في هذا الوقت
حسنا فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد بخروجه التصرف في الدار كان قبيحا
وان قصد التخلص من الظلم والذنب كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم

اي يعرض له الفساد بواسطة عدم شيء كالنهي مع الام دون ولدها الصغير فان مع الام لا واسطة
عدم ولدها الصغير يصير مفسدة وبالعكس كبيع ولد الصغير بدون الام فيصح النهي عن الجمع
عند عدم الاخر كما اذا وقع النهي عن بيع الام بدون طفلها الصغير وهذا اي كون
النهي مفسدة عند عدم اخر او صحة النهي عن احدهما عند عدم الاخر في المختلفين اللذين
يصح اجتماعهما دون الضدين كالصدق والكذب في قضية واحدة باعتبار السلب
والايجاب فلا يتصور قبح احدهما لشرط عدم الاخر اذ لا يتصور اجتماعهما حتى يكون
فقدان احدهما سببا لقبح الاخر وما يجب للنهي لا يكون شرطا في قبحه او الواجب للنهي
لازم له غير متخلف عنه فلا فائدة في اعتبار اللازم شرطا لتحول اللزوم كون قبح منهيا
عنه بلا نظر الى شرط المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول خمسة الاول
في الفاظ العموم وفيه مباحث ثلث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
له بحسب وضع واحد عرف ابو الحسين البصري العام باللفظ المستغرق لما يصلح له
واورد عليه خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد فراد بعض المتاخرين
بوضع واحد احترازا عن خروج ذلك فالتعريف المذكور لابي الحسين مع زيادة بعض
المتاخرين فشمول اللفظ لكل لفظ موضوع ظاهر فهو شامل لمثل الجنس فما الاول اي
المستغرق لجميع ما يصلح له خرجت النكرات سواء كانت لواحد كواحد والاثنين
كاثنين او الجماعة كجماعة او اسم عدد نحو عشرة ومائة ونحوه ولا يرد الحاجب حيث قال
بان التعريف المذكور غير مانع لدخول عشرة مثلا فيه والمص اشار ان ما يصلح غير جميع
النكرات الا ما يتضمنها من الاحاد وعشرة لاستغراقها انما تناولها تناول
النكرات على البدل وبالبناء وهو لوضع واحد الاسم المشترك فانه صالح لكل من
كل من معينه فانه يلزم ان يكون عاما بالنظر الى جميع معنيه فلما قال بوضع واحد
خرج فان اللفظ المشترك لا يسمى باعتبار معنيه عاما والتخصيص بالاسم المشترك
للتمثيل والا لخرج الفعل المشترك والحرف ايضا وكذا الحقيقة والمجاز لان اللفظ الصالح

لحقيقة والمجاز يصدق عليه انه مستغرق لمعنييه والاولى ان يجعل هذا القيد للاحتراز عن خروج
لفظ المشترك فانه لفظ اذا استغرق باعتبار احد معنييه عام ويلزم ان لا يكون عاما
او صلوحه اكثر من هذا واقول تعريف ابي الحسين البصري لا يحتاج الى هذه الزيادة اذ لو اريد
المستغرق في الاستعمال الواحد المتحد الواحد وهذا القيد مراد على كل حال فانه لو لم يرد ذلك
يلزم ان يكون المطلق كالكوكب السيار اذا اطلق مرة واريد باريد بقرينة مرة اخرى على اخر
يلزم ان يكون عاما وليس كذلك والمشترك لا يستعمل في كلا معنييه وهو ظاهر ونحو ضرب
زيد عمرا فانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد الذي يمكن ان يقيده وهو
معنى الاستغراق الذي يظهر من كلام المص ان زيادة بعض المتاخرين وهو قوله بوضع
واحد يخرج هذا المركب ونظائره والذي يظهر من الشرح العضدي انه لا يخرج اذ ضرب
زيد عمرا بحسب وضعه الواحد مستغرق ولعل المص اراد بالوضع الواحد ما يخرج المركب
اذ فيه تعدد الوضع بحسب اجزاء اللفظ كما ان لفظ العين فيه تعدد الوضع باعتبار تعينه
مرة للباصرة واخرى للجارية مثلا وهو خلاف الظاهر من وحدة الوضع اقول يمكن
ان يقال بانتقاض هذا التعريف بمثل العالم وهو فانه اسم لجميع ما سوى الله فيكون
عاما مع انه ليس كذلك ان قيل العالم مثل زيد في شخص معناه فكما لا ينتقض التعريف
بزيد فكذا بالعالم قلت العالم مثل العشرة فان استغراق العشرة باعتبار استعمال
اجزائها قال ابن الحاجب مادة النقض ودفع بان عشرة لا يستعمل جميع ما يصلح اذ لا يستعمل
كل عشرة فعلم ان النقض المركب باعتبار اجزائه صحيح والعالم يستعمل كل جزء منه فيبقى
النقض بحاله وايضا الجمع من الفاظ العموم سيجيء كما سيجيء فيشتمل الكل المجموعي
نعم على ما اختار ابن الحاجب في تعريف العموم من قوله ما دل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه مطلقا خرج قوله مسميات اخرج زيدا بقوله باعتبار امر اشتركت
فيه نحو خرج عشرة فان العشرة يدل على احاد لا باعتبار امر اشتركت فيه لان
احاد العشرة اجزاء للعشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة

وقوله مطلقا لخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشترك فيه مع قيد خصصه
بالمعهود نحو رجل في دفعة واحدة لخرج نحو رجل وامراة فانه يدل على مسميات لا دفعة
بل دفعات على البدل لخرج نحو العالم وكل انسان وجميع الافراد مع انهم عدد والفظ
للجمع في الفاظ العموم وايضا جمع المسميات لا اقل تقتضي الثلاث على المشهور
للجمع عند اهل اللغة وظاهر المسمى الموضوع له واجزاء العشرة ليست كذلك والا لما خرج
زيد ايضا لان له اجزاء ايضا كالعشرة واجزاء الكلي ليس مسمى حقيقة وايضا الكلي
الذي كالواجب يكون منحصرا كما يقال من حقيقتي فهو لي والا فلي في الحقيقة منحصر في الله تعالى
الا ان تعميم المسميات من المقدور المحقق بل هذا لازم في تعريف البصري ايضا لان
لفظ الاستغراق والجمع ظاهر في التعدد بحسب الواقع ثم ان التخصيص الظاهر انه يرد
على العام وعلى ما يجيء في باب المخصص يرد التخصيص على العشرة واشباهها فاخراجها
عن العام غير مناسب وفيما ياتي تفصيلات بعضها يقوي الاشكال وبعضها يظهر
الانحلال وفرق بين العام ومن المطلق وانما قلنا فرق من لان المطلق دال
على الماهية من حيث هي كالانسان من حيث هو انسان فانه بهذا النظر يسلب عنه
جميع اوصاف السلبية والثبوتية فلا حكم بانه موجود او معدوم بل يسلب عنه الوجود
والعدم بمعنى انه ليس جزءه وعينه بان العوارض مخصوصات منتفية لا يلتفت اليها
في هذا النظر وان كان يتطرق بان مفهوم الانسان لا ينفك في الواقع عن احد هذه الامور
اذا عرفت ذلك فمثل اللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون
فيها دلالة على قيود تلك الحقيقة بشرط شيء وهو الكثرة اما المعينة بحيث لا يشمل
ما بعد انها واسم العدد او الكثرة الغير المعينة بحيث لا يخرج عنه شيء فما يصلح له فهو العام
فيتلخص مما قلنا ان العام الماهية بشرط شيء والمطلق الماهية لا بشرط شيء كما قال
المص لا بعدد وحدة ولا بعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعدد المخصوصة بحيث لا يخرج
عنه شيء مما يصلح له كما مر والعموم من عوارض الالفاظ العموم قد اختلف فيه انه من عوارض

الالفاظ او من عوارض المعاني فانه يطلق على معنى يكون مستغرقا فح يكون من صفات المعنى صرح
ابن الحاجب في مختصره ان العموم عارض صيغة للفظ والمعنى والمصنف اختار انه صفة للفظ دون
المعنى نظرا الى ان الاصول نظره الى الالفاظ فاطلاق العام في نظرهم على اللفظ واما على المعنى
فني نظر الكلامي والمنطقي الشرح العضدي لنا ان العموم حقيقة في شمول المتعدد فكل صح
في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع كذا الصيغ المعاني باعتبار
شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بانه انه مقصور شمول امر معنوي لامور متعددة
كعموم المطر والخصب والخط للبلاد وكذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذلك
ما تصوره الانسان من المعاني الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها
وكذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره الشركة والخاص بخلافه فان قيل
المراد بالعام امر واحد شامل المتعدد وشمول المطر والخصب ليس كذلك اذ الموجود في
كل مكان غير الموجود في الاخر وانما هو من افراد المطر والخصب والجواب لا نسلم انه
يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد يعمهم
وكذلك الامر والنهي للعصيان وقد يعان خلقا كثيرا وكذلك المعاني الكلية تصور لتوجهها
الافراد التي تحتها واعلم ان الاطلاق اللغوي سهل انما النزاع في واحد متعلق متعدد
وذلك لا يتصور في الاعيان انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون يذكرون وجودا
هذا عبارة الشرح العضدي اقول فيه بحث لان الخصب باعتبار مفهومه يعم البلاد لا يعني
واحد متعلق بامور كثيرة اذ لا شك ان المطر امر واحد تعلق بالاراضي الكثيرة وتعدد
الفرد غير ضار والصوت كيفية حادثة من تموج الهواء فالصوت الواصل الى زيد
غير الواصل الى عمرو وايضا انكار الاصوليين الوجود الذهني لا يضر في تحقق شامل
المتعدد وهو المقصود وايضا هذا العموم غير مستفاد من صيغ العموم كما يظهر عند التامل
لان هذا العموم صادق على جزئي حقيقي متعلق بامور كثيرة كالارادة والعلم في ذات الله
فانه متعلق بالامور الموجودة كما اعترف في الكلام النفسي موجود عندهم بالاعيان وهذا

يظهر ان الامر الواحد في الاعيان متعلق بامور متعددة ثم ان المصنف ابطل كون العموم صفة
المعنى لدليل عموم الخصب والمطر فان استعمل في المعاني كعموم الخصب الخط والعطاء المطر والخصب
والجزر والمطر فحاز دليل السبق اي سبق المعنى الذي ذكرنا الى الذهن في تخاطب الاصوليين وهو دليل
الحقيقة والاصل عدم الاشتراك او قال عدم سبق المعاني المذكورة دليل المجاز فبطل قول من
قال ان العموم صفة للمعاني ايضا وقد بحث الشارح ان العموم صيغة دل عليه مذهب
المحققين ان العموم صيغ دل عليه وضعا وحاصل البحث راجع الى ان الصيغ التي تذكر للعموم
هل هي موضوعة للعموم حقيقة ام لا فقال الاكثر الصيغ موضوعة حقيقة وقال قوم الصيغ حقيقة في الخصوص
وفي العموم مجاز وقال الاشعري تارة بانها مشتركة واخرى بالوقف وقيل بالوقف في الامر
دون الامر والنهي وقال القاضي بالوقف اما على انا ندري اوضع لها ام لا او ندري انه
وضع لها ولا ندري اوضعه مفردا او مشترك ام مجازا اعلم ان هذه المباحث قليل الجدوى
اذ كل من تتبع اللغة علم ان هذه الالفاظ موضوعة لمعانيها المشهورة حقيقة ثم الصيغة
الموضوعة له عند المحققين هي هذه فمنها كل وجميع واي واما انها هي اما ان يتناول
العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والجزاء في الشرط والجزاء والنكرة
صورة كلمة الشرط كلم المجازاة او تختص بالعقلاء كمن في المجازات نحو من يكرمني اكرمه
والاستفهام نحو من جاءك او تختص غيرهم كما فانه لغير العقلاء شايعا وان
استعمل في العقلاء نحو السماء وما بناها ومتى في القاموس متى وبعض ظرف غير متمكن
سؤال عن زمان متى نصر اعده ويجازى به وقد يكون بمعنى من في ان سؤال عن مكان
وحيث في القاموس حيث كلمة دالة على المكان كحيث في الزمان يثبت اخره وقد تخفض الا
على الاشتراق كما ان لفظ العموم قد يستعمل في الدلالة كل قد يجاء الى انضمام لفظ
آخر كلام الجنس مع الجمع فان الجمع مع لام الجنس يفيد العموم وانما قيد اللام بالجنس
لان لام العهد لا يدل على العموم والمشهور ان لام الجنس للعموم والظاهر من هذا الكلام
ان المركب من الجمع ولام الجنس يدل على العموم بل الجمع بانضمام اللام يدل عليه ولعل

ذلك لان اللام في المفرد لا تقتضي ذلك في الاضافة عطفا لفظ اي تفيد الدلالة على الاستغراق
الى انضمام الاضافة كعبدي فان هذا اللفظ مع الاضافة يفيد العموم كعلماء بغداد وخوف السبب
مع النكرة اي النكرة في سياق النفي تفيد العموم وقد يستفاد العموم من العرف كحرمت
عليكم امهاتكم فانه يدل بحسب العرف على عموم الاستمتاعات مطلقا وان كان يحرم النكاح
بنفس اضافة الجمع اي ضمير المخاطب او من العقل اي يستفاد العموم بحكم العقل كما اذا
قال السيد لعبده لا تقتل لهذا الانسان فانه يقتضي نفي عموم الاذى بحسب العقل ومنع السيد لنفي من
دلالة الصيغة على العموم لغة اي لا صيغة للعموم لغة وشرعا وعند الواقفية وقد اشرنا الى
بطلان هذا المذهب للعلم بان الفاظ العموم موضوعة لمعانيها المتبادرة عنها وكيف لا
والعلماء لا يزالون يستدلون بمثل يوصيكم الله في اولادكم على العموم ولم ينكر احد اعلم ان
ظاهر عبارة السيد الدعوى يدل على ان لفظ كل مثلا ليس للعموم لانه لفظ مشترك اذ لو
كان مشتركا كان دالا على العموم لان اللفظ الدال على العموم بالاشتراك يكون دالا على
العموم ايضا فان حمل دعوى السيد على الاشتراك المعنوي لا يلايم دعواه لنا في رد من
منكر ان العموم صيغة لو كان قولنا من دخل داري فاضرب الخصوص لما حسن الجواب بالعموم مع انه
اذا اجيب رجل او زيد يصح بلا فرق ولو كان للاشتراك بين العموم والخصوص لما
حسن الجواب قبل السؤال وفيه ان هذا انما يصح اذا لم يكن المشترك في كلا معنييه
والصحيح العموم صيغة والاشتراك لا يضر كما ان لفظ الكل موضوع للعموم والاجزاء
وانما حكم بعدم حسن الجواب قبل السؤال لانه ابطل ارادة كل المعنيين من المشترك
مع انه غير نافع فلا بد من تعيين مراد السائل حتى يصح الجواب ولو كان من
دخل داري اكرمه مشتركا بين الخاص والعام لما حسن الامتثال قبل السؤال
عن كل فرد وهو باطل ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص لان الاستثناء
يقتضي عموم المستثنى منه ولو لم يكن لفظ كل ونظائره للعموم ولما نقض قائم كل انسان
الدال على الجزئي فانه يدل على رفع الايجاب الذي مرجعه الى الجزئية والاول اذا كان

معلولا يكون مرجعه الى الجزئية فلا يتناقضان وايضا يلزم الغاء لفظ كل ولانها اذا عبروا
عن العموم اتوا بهذه الصيغة فيدل ذلك على ان صيغة العموم هذه ويؤيد ذلك ان العموم
امر مهم فلا بد له من وضع صيغة ولم يأتوا بصيغة للعموم الا هذه وتناقش في ان العموم
امر مهم لا بد له من صيغة موضوعة واقول هذه المناقشة مكابرة ولكن يمكن ان يناقش بانه
يكفيه اللفظ المركب وكذا اي مثل كل جميع فانه يفيد العموم بحسب الوضع لانهم اذا عبروا
عن العموم اتوا به وكذا النكرة المنفية لانه يفيد المنفية الجزئية ويقتضي الجزئية لا يكون الا
كلا لان نفي النفي نافية والجزئي لا يناقض الجزئي صرح السيد المرتضى على الاشتراك
اي اشتراك صيغ العموم بينه وبين الخصوص لوجهين الاول حسن الاستفهام اي حسن
استعمال لفظ كل للعموم والخصوص على نسق واحد وهذا دليل الاشتراك والثاني الاستفهام
اذ يصح ان يستفهم عمن استعمل لفظ العموم انك اردت بالعموم الخصوص ويمكن ان
يجعل الاستفهام معطوفا على الاستعمال اي حسن الاستفهام ويؤيد ذلك قوله بعد ذلك
والاستفهام قد يحسن وصحة الاستثناء يدل على عموم ما ادعيناه هذا دليل اجمالي
على ان الفاظ العموم دالة على العموم ومعارضة لدليل السيد وفيه ان الاستثناء لا يستلزم
الاشتراك وفيه ان الامر ليس للدوام مع انه يصح ان يقال اضرب الا يوم الجمعة ويقال
وقت النهار وايضا يقال اشتريت هذا العبد ليس للعموم والجواب الاستعمال
قد يوجد مع المجاز واللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى فلا يصح الاستدلال
بوجود الاستعمال على الحقيقة فبطل الاستدلال بالدليل الاول واما الدليل الثاني فلقوله
والاستفهام قد يحسن لا لاجل ان اللفظ مشترك كما اذا قيل جاء فلان يسأل
اجاء هو او غلامه لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز او العكس او البحث الثالث
في مسائل اختلف فيها اهل الاصول وعلماء العربية فمنها المفرد المعرف بلام
الجنس ليس للعموم خلافا للحنابلة لنا على الجنابلة انه لما كان بعمومه وكذا اعمالا لعلامة
وانما قلنا بعدم عمومه لعدم دلالته اكلت الخبز وشربت الماء وعليه اي على العموم

فانه لو كان للعموم يلزم كل الخبر وكل الماء وقد ان صح العقل هنا يحكم بحذف معمول لفظ
والكلام انما هو في صورة يحكم عليه قرينة النقيض وعدم تأكيده بالجمع اي لو كان المفرد المحلى
باللام للاستغراق لجاز استعماله موكدا بالجمع الموصوف باللام كخجاء الرجال الفضلاء وقولهم
اهلك الناس الدرهم والدينار الصفر حيث وصف الدينار بالصفر مجازا فلا يستدل به
على العموم ولا يعترض على الدليل لعدم اطراده فانه لو كان جمعه كان مطردا انما وجه كلامه
قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا لانه انما يصح الاستثناء منه لان المراد
بالانسان الاستغراق مجازا ويدل عدم الاطراد اذ لا يصح ان يقال رايت الانسان
الا المؤمنين ويعارض الا يصح اي يقال انه ليس بعموم والا لكان مطردا وليس كذلك
لان الانسان في الاية للعموم والجواب بالفرق بين عدم العموم وبين انه للعموم وقوله ليس
للعموم انه لا يقتضي العموم لا انه يقتضي عدم العموم فلا ينافي ان كان مع العموم ولهذا الجمع
المنكر كرجال ليس للعموم خلافا لابي علي الطبري لصدق رجال ثلثة واربعة فلو صح انه للعموم
لما صدق مثل رجال بل وقد يستدل برجال فرد وهو انه اذا قيل عندي رجال يصح بصدقه
فلو كان ظاهرا في العموم لما صح ذلك وربما يمنع اللازمة ويستدل بتمام الرسمة وبورد
القسمة مشترك اي رجال منقسم الى الثلثة والاربعة فيكون مشتركا بينهما فلا يكون عاما
واقل الجمع ثلثة قد اختلفوا في معنى ابنية الجمع انها لما فوق الواحد ولا فرق الا بين
والصحيح اختار لما فوق الاثنين للفرق بين صيغة الجمع والتثنية فلو كان اقل الجمع
اثنين يلزم عدم الفرق في بعض الصور وفيه بحث اذ يمكن ان يفرق بين التثنية
والجمع كالفرق في صيغة المسلم مع الفرد امتناع اتصاف احدهما بالاخر
اي لو صح اطلاق الجمع على ما فوق الواحد حسن لصحة وصف الجمع بالتثنية مع انه
لا يصح وقد ان هذا لو تم يقتضي ان لا يطلق الجمع على التثنية مع انه يطلق واختلفوا
في الصحيح لان هم يصح وبما للتثنية هذا لا ولا الاستدلال بالتبادر واما ان اطلاقه
صحيح في الاثنين قوله تعالى ان كان له اخوة فان المراد الاخوان فما فوقهما اجماعا حجة

القاضي وابو اسحق قوله تعالى يحكم بها النبيون حكاية عن داود وسليمان على نبينا وآله عليهما السلام
وانا مع معكم المستمعون خطابا مع موسى وهرون على نبينا وعليهما الصلوة والسلام وقوله تعالى
فان كان له اخوة وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة قال على ان اقل الجمع
اثنان والجواب ان قوله تعالى يحكم به النبيون اضافة الحكم ليس الى الحاكم وحده بل الى الحاكم والمحكوم
عليه فاضافة المصدر صيغة الى الفاعل والمفعول وهما ههنا مثله الى الحكم داود وسليمان
والمحكوم عليه الذي رفع حاله اليهما والى ذلك اشار المص بقوله انه اي الحكم مضاف
الى الفاعل وهو الحاكم وهو داود وسليمان والمفعول وهو المحكوم عليه وهما اي الفاعل
والمفعول المتحاكمان مثله فصح الجمع عن الاية الثانية ان الاجماع لدى هرون
وفرعون ان معكم خطاب معهما مع فرعون وعن قوله فان كان له اخوة قوله
وجب الاخوين مستفاد من السنة ومانع من الاية ولهذا قال ابن عباس فهما
ليس الاخوان اخوة في لسان قومك لا انقض امرا كان قبل وتوارثه الناس
فاستدل ابن عباس لم ينكر عليه عثمان على استند الى العقل هو خلاف الظاهر بل قد
في الشرح العضدي ان المراد بالاية الاخوان اجماعا يفيد ذلك ظاهرا وقد اتفق
الاثنان فما فوقهما جماعة المراد به ادراك فضيلة الجماعة وبيان ان الجماعة تحقق بالاثنين
فلا يناسب البحث الذي نحن فيه والحق الذي لا يمكن الخلاف عند ان الجمع يطلق على ما فوق
الواحد كثيرا وذلك شائع في القرآن والسنة فيرجع الى المجاز فلا يعد كلاما على الصواب وهنا
لا يستوي اعم ان المص قد ذكر ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وقوله تعالى لا يستوي فرع
من فروعه ان جعلناه نكرة في سياق النفي والا لا يفيد العموم لكن على ما وقع النزاع فيه
بين العلماء وذكروه على حدة قيل انه للعموم القائل اكثر فقهاء الشافعية لانه نفي دخل على نكرة
فيعم كما مر وقيل ليس للعموم وهو مذهب ابي حنيفة ونكرة الخوف يظهر قصاص الذمي
فانه لا يثبت على مذهب الشافعي ويثبت على مذهب ابي حنيفة والمص اجاب في النهاية عن
دليل من قال بالعموم ان الجلد وان كانت نكرة لكن لما كان معتضدا بجزائه تفيد العموم كما

في قوله تعالى لم يضرب زيد عمرا فانه نفي الضرب لعمرو ولا يطلق الضرب في استدل من قال بعموم النكرة
نفي الاستواء اعم من جميع الوجوه او بعض الوجوه والقدر المشترك لا يلزم منه احد القسمين والى هذا اشار
المص بقوله ولان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه ومن بعضها ولا دلالة للعام على
الخاص واجاب عن هذا ايضا في النهاية بان نفي الاستواء او نفي مطلق الاستواء يستلزم
العموم والا لم يكن المطلق منفيا اذ كل فرد يستلزم وجود المطلق فلو كان في فرد من الاستواء
ثابتا لكان المطلق ثابتا غير منفي اقول من استدل بعموم النفي الى القسمين لانا نقول بان النفي
عام بل نقول النفي على قسمين مثلا العدم يطلق على العدم في الجملة فهو ينقسم الى عدم خارجي
وعدم ذهني وينقسم هذا العدم لا ينافض الوجود ويجتمع العدم في الجملة مع الوجود في الجملة والعدم
الذي ينافض الوجود هو رفع كل وجود هذا العدم لا ينقسم الى الذهني والى خارجي فكلام الى جنبه
ان العدم المستفاد من لا في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة العدم في الجملة وقول
الشافعي ان المستفاد رفع كل قسم من الاستواء فعدم الاستواء والاستواء على
مذهب الشافعي يتناقضان بخلاف الحنفية والحق ان نفاد الفعل الحدث المطلق فان قصد
نفي الفعل المطلق بحيث يكون السلب مناقضا للايجاب يكون قوله تعالى لا يستوي عاما وان قصد
نفي الفعل المجرد فلا يفيد الا رفع الايجاب في الجملة وعلى التقديرين الاول لا يتوجه ما قال المص
في النهاية ان نفي الاستواء المتعلق باصحاب النار واصحاب الجنة لا يفيد العموم لان العموم
المنصور هنا نفيه هو جميع افراد الفعل المتعلق بهذا الحدث لكن ما قررنا سابقا في قول الشيخ
فيما بعد في قوله لا اكل كما سيأتي تفصيله والحق ان النفي فرع الاثبات يعني ان الوجه
ان اريد بها الاستواء في المجرد يكون السلب عاما وان اريد بها الاستواء من جميع الوجوه
يكون السلب جزئيا ولا يكون عاما واشار الى هذا بقوله فان جعلت الاستواء عاما حتى لا يصدق
على الشيئين الا مع مساواتهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلت
الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون السلب
عاما اقول قد حقق ان نفاد الحدث المعموم من قوله تعالى لا يستوي الفرد المشترك يكون

نفيا للنكرة فيفيد العموم الا ان الكلام في النفي المستفاد من لا هو النفي المتوجه الى القسمين كما مر وفي
كل فرد من الاستواء والقسمين انما مقصود في ذلك فان حصل انه نفي كل فرد فيكون للعموم والا لا
يكون كما اشرنا وقيل في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على المتباينين لصدق
صدق تساويهما في سلب عدا عما عنهما ملخصه ان التساوي لا بد فيه من جميع الوجوه وان
اريد في الجملة لكل شيئين متساويان في الاشتراك في سلب عدا عما عنهما وقيل بالمنع اي
بعدم العموم في جانب الاثبات فان التساوي من كل وجه مع وجود الا يلزم ارتفاع الاثنينية
كما اشار اليه بقوله والا لم يصدق مطلقا اذ الميزات مختلفة والا ارتفع التعدد
واقول هذا الكلام بالحقيقة انما نشأ من الاشتباه في تخصيص معنى المساواة والعموم
في جانب الايجاب كيف لا وهذا الاشتباه في تخصيص معنى المساواة والعموم في جانب الايجاب
ليس الا تقريب اذ كرا جميع اقسام الضرب لا يصدق يضرب اصلا فالحق ان
الاستواء معنى الاستوى نكرة منفية غاية ان الاستواء يراد الاشتراك المقتضي
لا كل اشتراك المراد بالاشتراك الذي فيما ينزع على الايمان نفي النور والسرور والقرب
الى الولي والتحقيق العقبى والاستواء في الجزي والنار وبالبقاء الكفار روح لا يلزم
صدق تساوي المتباينين ولا ارتفاع الاثنينية بين المتساويين وهو ظاهر جدا
وح لا يظهر قول المص والاقرب النار على العرف فائدة ومنها الخطاب المقصود
بالرسول عليه السلام مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي واختلفوا في الخطاب
في مثل قوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ويا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين
ويا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك هل يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وقد ثبت المحصول
الى المخصص لانه موضوع الخاص وللنبي صلى الله عليه وآله احكام خاصة كقوله تعالى
يا ايها المزمل وقوله تعالى لم تحرم فلا يجاوز الوضع الا بدليل خارجي قرينة قصارة
مثل يا ايها النبي جاهد الكفار فانه معلوم ان الجهاد لا يكون منه وحده على انه لا يلزم
لكل احد ايضا الا بتعيينه صلى الله عليه وآله فلا دليل على العموم ولان اخراج الغير

عن الحكم المصدر يا ايها النبي ليس بخصوصه ولو كان عاما لزم ان يكون كذلك في القائل
بالاتفاق لصح ابو حنيفة واحمد على انه اذا خاطب الله تعالى بقوله يا ايها النبي ولم يحق الصاحب
عن العموم يكون الحكم عاما فان العادة في حكم السلطان على الامير ان يحكم عليه وعلى عسكره وايضا
شان النبوة الانباء والتبليغ والحكم الخاص صلى الله عليه وآله نادر والمص اشار الى
ما قلنا من جاء في السلطان على الامير بقوله بالعادة الدالة على امر العوام بامر الكسر اقول
الاحتجاج بالعادة المذكورة ليس دعوى ان يا ايها النبي مثلا حقيقة في العموم بل هو دعوى
انه مستعمل مجازا في العام والقرينة هو العادة فح لا ساحب التمسك بالوضع للخاص ومجاز
المخالفة هنا ان اذا اطلق خطاب على هذا الوجه ولم يكن قرينة دالة على الخصوص بل يحكم لقرينة
العادة والتبليغ على العموم ام لا نعم ذهب الى الخصوص يدعي اذا لم يكن قرينة اقوى
غير العادة يحمله على الخصوص ومن ذهب الى العموم ذهب لقرينة العادة وهذا ليس
ببعيد واما اذا كان قرينة الخصوص كما في قوله تعالى يحرم فلا نزاع فيه ومنها اللفظ
الموضوع لخطاب المذكور مثل يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و
ايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بل مثل الذين امنوا فيهم و
فاغسلوا ونظائرها الاناث ام لا مع شمول الاناث لوارد من اللفظ بقوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم لا يتناول اطلاق الاناث نحو المسلمين وفعلوا وصيغة الاناث
فعلن والمسلمات واعلم ان الصيغة تطلق على المؤنث حقيقة باعتبار موصوف
مذكور نحو الانسان للطهر والحيوان ولهذا قيل امر التذكير والتانيث سهل وح
يمكن ان يحمل اطلاق المسلم على المسلمة حقيقة ويكون الجمع جمعه في معناه ولا يلزم المجاز
في اكثر الخطابات والى اشرنا اشارة المص وقيل انه دخل حقيقة لنا ان الجمع كرر
الواحد وهو الذكر اي المذكر ربكن عمت ان المفرد هو المذكر ولو تناول الاناث
ان قلت في لا يحتاج الى الجمع المؤنث بحسب الوضع قلنا الفوائد المشترة لا تحصر فما ذكرنا
كالتصريحات اصحوا اي اصح من قال بان الصيغة جمعه في المذكور والاناث بعض

اهل اللغة على تغليب المذكر لو اجتماعا فيدل في الكل على انه بالوضع اذ لو كان مجازا لما نصوا عليه
واذا كان المنظور امرا اخر استعمال غير الغالب المذكور بل كحمل المؤنث غالبا كما في قوله تعالى
عدوه الله جبالي من دماكم لغلبة النساء على الطيب لان الطيب ايضا محبوب طبيعي
محبة النساء غالبا والجواب انه ليس محل النزاع لان الغلبة بنص اهل اللغة مجاز
ومنها ان المقتضى اي الذي يقتضي الاضمار لا عموم له اي لا يقتضي ان يقدر في الكلام
كل ما يمكن ان يقدر واشار المص بقوله ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة
للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة فانه يحتمل اضمار حرمت الانتفاع من العظم مثلا ولا يكون
بل الاضمار خلاف الاصل ولا يجوز اختياره الا بقدر الضرورة فلما علم ان حرمة
ذات الميتة غير مقصود لا بد من اضمار بقدر الضرورة ووجوه الاستعمالات
متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من زيادة المخالفة فلا اصل الدال على نفي الاضمار
فان الاصل عدم الاضمار الا بقدر الواحد وهو ارض ان اضمار البعض ليس اولى
فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل فتعين الاول وهو اضمار الجميع قطعا اقول
قد تقرر عند الاصوليين في مثل واسال القرية ان القرية مستعملة في اهل القرية وح كذا الميتة
مستعملة في اكل الميتة فلا يلزم الرجحان لم يكن لا تقدر على بعض المراد الا بالقرينة
وهو ظاهر جدا على ان رجحان احد المتساويين جائز والا يلزم ان لا يستعمل في صورة
ايراد استعمال احد المترادفين المتساويين وقد يجاب ان المقدر بعض غير معين والتعيين
الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واحد واما التعميم
فيستلزم زيادة الاضمار على الواحد وفي اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف
الاصل فكان الاجمال اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل ومنها مثل للاكل في جميع
المأكولات فيقبل التخصيص واذا قيل التخصيص يدل على انه عام قد اختلف في
ان مثل لا اكل يحرف المفعول يدل على عدم اكل شيء من المأكولات له باب
درس السامع كل مذهب والفرق بين هذا وبين لا يستوي ظاهر لان الكلام

١٣٠

هنا في عموم المفعول وهناك في عموم المصدر والمص اختار انه عام لان المصدر هو النكرة فاذا
نفيت النكرة يلزم نفي الاكل مطلقا لان النكرة في سياق النفي تعم العموم ويتبعه ذلك
عموم المفعولات خلافا لابي حنيفة حيث قال انه لا يقبل التخصيص فلو خصص
بما كول لا يقبل لنا ان الاكل نفي حقيقة الاكل اي نفي المصدر كما اشرنا بالنسبة الى
كل المفعولات اي كل ما كول وهو معنى العام ولذلك لو حلف ان لا ياكل يحنث
باكل اي ماكول كان اتفاقا وذلك هو المعنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كالرجوع
به اصح ابو حنيفة بان النفي الاهم من حيث هي من غير نظر الى الوحدة والكثرة
والقابل للتخصيص متعدد فيكون لا اكل غير قابل للتخصيص لانه انما يجري فيما لو
حظ التعدد واقول الترامي عرداره على محل واحد فان من قول بعدم جواز التخصيص
انما يقول نظرا الى طبيعة المصدر ومن يقول بالتخصيص انما يقول باعتبار اللازم
فان الطبيعة يستلزم نفي كل فرد لكن على هذا لا يترتب على عدم جواز التخصيص ما رتب
عليه ابو حنيفة فان التخصيص المنطقي كان المحذور ان الظن يمكن نفي هذا العام الا
ان يقال نفي الطبيعة من حيث هي مطلقا مانع عن التخصيص لا ازمها والجواب
عن احتجاج ابي حنيفة ان المراد نفي الافراد اللازم من نفي الطبيعة كما قلنا وهنا
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم اي من السائل
المختلف فيها ان ترك طلب التفصيل في موضع يحتمل التفصيل يدل على العموم
كقوله صلى الله عليه وآله لابن غيلان اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق
سائرهن ولم يسأل عن كيفية عقده عليهن هل كان بالترتيب او لا كان اطلاق
اطلاق القول بامساك الاربع فيهن مطلقا من غير تفصيل يقتضي عدم الفرق بين
ما كان بالجمع او بالترتيب فيه نظر لاحتمال عدم علمه عليه السلام بالحال بانه كيف كان
النكاح ثم يحتج الى الاستفصال والجواب ان الاصل العدم وهو ظاهر ومنها العطف
على العام اي من تلك المسائل ان عطف الخاص على العام هل يقتضي العموم

١٣١

ام لا مثال العام لا يقتضي العموم كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء وبعولتهن احق بردهن فالمطلق عطف عليه وهو قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وانه عام في البائنات والرجعيات وعطف عليه قوله تعالى
وبعولتهن وهو مخصوص بالرجعيات والحق ان مثل هذا العموم يستفاد في مثل التصور
بلا يمكن منه كلمة ولا شائبة كلمة ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على الخطاب مثل يا
ايها الناس اذا اسند الى العموم عند اهل الوضع فلا يخص العموم وايضا قد تقرر
ان الخطاب لا يتوجه الى المعدوم وقد يناقض ان الموجودة محدودة مكلفين خاص
بالموجودين المكلفين في عصره وانما يتناول من بعدهم بالاجماع فمن ان الاجماع يسمى
ان الحكم شامل لهم لوجودهم على وجه الكلية لان الخطاب شامل لهم قال القدماء بالاجماع
هذا على مذهب المعتزلة واما على الاشاعرة فالخطاب شامل لمن سيوجد من قبيل
الوصية لان سيوجد من ابنه فانه معدوم ضرورة من وجه عليه السلام لتمييز خطاب
المعدوم هذا بالجملة ولسائل ان يقول على ان الحكم مشترك من الوجود والمعدوم ما يشير حكما بالوضع
من الدين وهذا غير الاجماع اقول ان العقل يحكم ان طلب الفعل من المعدوم مستحيل لانه
من العقل وان طلب الطلب من المعدوم مستقبلا حقيقة وهذا ليس من مسائل ما دل
كلام المص من ان خطاب المعدوم صحيح فانا ما ذكرنا يصح على كل مذهب بخلاف ما قال المص ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر لا يفيد العموم لان الخبر في الحكاية
لا في الحكاية اذا قال الراوي نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر لا يفيد العموم لان الخبر في البيع فهل
يمكن الاستدلال ان يقبل هذه الرواية في غير البيع من العقود لاحتمال ان يكون النهي راه الصحابي
خاصا بصورة واحدة فلا يصير حجة وكذا اذا روى الصحابي قول النبي صلى الله عليه وآله فان هذا
والمعنى لا يفيد العموم وكذا قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الحصاة لا يفيد العموم لاحتمال
حكايته عن خاص مقصود الى منه او جار خاص كما يقبل الاجماع من الشرائع البيت
اربع الشركة اذا اشتراه الطرفين الحاكم ان الراوي عدل ثقة لا يعلم الناس في الخلط

ما اذا كان كلامه عاما لا يصل فيه العموم وكون المراد اي قول الشيخ كان الى صريح الصلوة
في السؤال لان الخطاب كان مدل على تمام الشكل وما ورد انه فلا اذا قال المراد اي محمد النبي
كان كون الاصل فيه العموم وما اذا قال في زمانه صلى الله عليه وسلم يتبين بعد العموم لانه المتبادر
وقتا كان فلان يصلي الشكل والكل على اتباع الصحيح وقد قال اي قول المراد اي صح التحقيق
لا يدل التحقيق الا على الوجه والاصل في اذا قال المراد اي ان النبي صلى الله عليه وسلم التحقيق
لا يحمل على انه صلى الله عليه وسلم التحقيق الا على الوجه والاصل لان المشترك لا يحمل على جميع معانيه
والتحقيق لفظ مشترك بين الاصل والاصل فاذا اراد بين التحقيقين عزم ارادة التحقيق
من اللفظ المشترك وقوله اي قول المراد اي صح في الكتب لا يستدل به على جواز الوضوء
لان مكث الصلوة اي الصلوة التي اوردت على النبي صلى الله عليه وسلم صلى الكتب فاذا
بسبب ان كانت فعلا ملائكة وقضا فلا يصح الحكم لجواز التعلق الكتب بما يكون
فعلا على العموم اي ان كانت فعلا ملائكة وقضا فلا يصح الحكم لجواز صلوة الوضوء
في الكتب فلا يثبت العموم ومن العموم هو عام يشبه الى عموم الموافقة وعموم الى
تحقيق فيما العموم الحصول البحث عن ان المفهوم هل له عموم ام لا فرع على ان
المفهوم حجة وقد سلم كونه حجة لان كون الحكم المنصوص عليه لعلة لانه لو ثبت الحكم في
المذكورات لم يكن تخصيصه فائدة وهو لا يناسب الشرع فانه يفيد العموم كما
والقول الى مال العموم على قول اهل اللغة فلا يحتج به المفهوم وهو ترك لعلى لان
مال العموم ارادة الحكم على عداه وفي المذكور ارادة ان العموم صيغة لفظ ما
ليس عند الحصول في الخصوص وقد ثبت سابقا الاول التخصيص
اخراج بعض ما يتناوله الخطاب هذا الوقت عرف به اي الشيخ وارد عليه ان ما اخرج
بالخطاب لا يتناوله ما يتناول الوارد ما يتناوله الخطاب يعتبر عموم المخصص كقولهم
هذا عام مخصص لانك ان المخصص ليس بعام لكن الوارد كونه عاما لو لم يخصصه كون في الشرع
الصغرى وقد انه ان كان عاما مخصص يكون الاخراج على ظاهره

او قال العموم بحاله والاخراج انما هو من الحكم اعلم ان التخصيص لا يطلق على
قصر العام على بعض افراده فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته
وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته مثاله
عشرة يقال انه عام باعتبار افراده فاذا قصر على خمسة مثلا بالاستثناء عنه
قيل قد تخصص وكذا المسلمون للعهود كما في المسلمون عاكرت المسلمين
الا زيدا فانه لم يدخل المسلمون عاما والاستثناء عنه تخصيصا ولا بد وان يعلم ان التخصيص
على اي وجه كان لا يعلم الا بما يدل على ذلك وهو ذو اجزاء يمكن اقترانها حقيقة
كالانسان كلهم او حكما كالحيوان رقبة كلها وذلك يكون له بعض لكن القصر عليه ولا يتأكد
على انما هو لدفع توهم ارادة القصر ودفع توهم كون الخطاب كالحيوان هو الى الحصول
حد التخصيص على قد يهيئا اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عند الواقعة انواع
بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب سواء كان الذي صح ودخل اولا وانما
العام مخصوص الرفاء به اشكل في بعض ما وضع له وعند الواقعة ان المتكلم اراد به
بعض ما يصح له وذلك اللفظ دون بعض اما الذي يضرب العام خاصا فهو قصد المتكلم
اذا قصد باطلاقه بعض ما يتناوله او بعض ما يصح ان يتناوله على الصلاب الذهب عند
خصه وانما المخصص للعموم يتناول على سبيل الحقيقة على شيء واحد هو ارادة المتكلم
لانها هي المؤثرة اشياء وذلك الكلام لا فائدة في بعض فانه اذا جاز ان يراد الخطاب
خاصا وجاز ان يراد عاما يرجح احدهما على الاخر الا بارادة وتقال المخصص
على تبيين ما يجوز احد معاني الكلام الدليل على كون العام مخصوصا فانه انما
هي واحدة وذلك ارادة بعض كان وذلك الاستثناء وقد ورد بطلان اول اطلاق
المخصص التداخل على الشيء بحيث يكاد يلحق بالحقيقة وعند المعتزلة علم الهدى
رحمه الله اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن
كلام التعريف الاول فانه يقتضي التناول بالفعل اقول ان الرسم يدخل ايضا

العموم المطلق لكن صار المعنى حيث قال وقد يكتفى بمعنى العموم في الجملة
فلا بد من حمل الجنس على الاعم من وجه وهو خلاف الشهور وكذا حمل العلة على موجبة
موجبة والا فانه يخرج انواع العام الى السبيل وغيرها المخصص كالقتل والكفر وان كان
التخصيص فيه على الكثرة حتى يصح انواع العموم بشرط استثناء المتفق اي لا يكون التخصيص
من قضاء الاستثناء الاصلي كان شمول الموافقة عاما اذا اخرج لا بد وان يخرج الوجه الاول
الى المتفق معنى اللفظ كقتل الولد اذا ارتد فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل الولد
عن صيغة اتم الاذى والقتل بعد الارتداد داخل في الاذى مع انه جائز وكذا ايضا
الام اذا زنت وكذا ارادة الخاص من العام في الكفر مثل الله خالق كل شيء فان
الله شيء وليس بخالق مالا اتفاق صيغة ارادة ما سواه بالاتفاق اي الشيء الموجود
اما ممتنعة وان اوجد فان على ما تقرر وقد سبق ان تمام الشيء شرط في المتفق اسكون
الشيء حقيقة فما قام به الوجود والشيئية والوجود عين الله عند المعتزلة
على كما صاح الى التخصيص بالاتفاق لكن الشيء يطلق على الاعم من الواجب ممكن
لا بد ان يكون محققا بالوجود وصيغة العموم بحسب اللغة حقيقة ويمكن ان يقال ان الاطلاق
باعتبار الغلبة فيشمل الى الوجود لكن ان يراد بالمعنى اعم من الوجود والعدم
والا كذب على تقدير تخصيص الكفر فانه تابعيته بيان المراد ولا يلزم الكذب فلا
يصح دعوى الكذب في صورة التخصيص الا يلزم في التخصيص الكفر ما لو التخصيص
على الكفر لم الكذب ولو جوزنا ان نوع التخصيص الكذب كما تحقق في الاوامر كذب
والفاعل التخصيص الامر المتعارف خاص تعالى النبي ويجوز به اذا علم ان
الخطاب يحتمل التخصيص فيما الدلالة على وجه لا يستلزم الكذب والا لبدا ويصح
التخصيص حتى ينتهي الى الواحد من الاوامر الاستفهام والجزاء بخلاف ما اذا
قال شخص من دخل داري فهو حر فقال الرجل ابتداء كان اذا قال اهل الدار احد دخول
مقصود عندي فانه رب وجود بعض ذلك غرضا اي في غرض الخاطب الاستفهام والجزاء

المسئلة الثالثة في الفرق بين النسخ والتخصيص النسخ لا يجوز الا بالتخصيص الحكم بزمان
مطلق خاص فيكون الفرق بينه وبين التخصيص فرقا ما بين الخاص الى الزمان
اعتبر في التخصيص اجوز التخصيص هذه الامور المخصصة عين كونها
للنسخ وذلك الامور خمسة الاول ان التخصيص لا يصح الا في متناول اللفظ والنسخ يصح
على ما لا يتناول افراده ولم يتناوله اللفظ بانها ان نسخ شرعه بشرط التخصيص
ان يكون كذلك كما وجب المقارنة او يجب على احتمال الزمان فاسد ان التخصيص
فتح الواحد والنسخ لا يتح او لبعض الاحوال انه لا يتحقق عدم قبول التخصيص
كالامر وقد يراد على الوجه المذكور لا يسمى عدم قبول التخصيص كالامر وقد يراد
على الوجه المذكور لا يسمى اخرى ساوى التخصيص لبعض الكثرة والنسخ لا يصح ذلك كما في
ما سيأتي ان النسخ قد يكون في المثل عند ثبات التخصيص فانه ليس عاما من الاخبار
لا بد وان يكون حكما كان اصل عند ثبات التخصيص فانه ليس عاما من الاخبار ان النسخ لا بد
وان يكون حكما كان اصل عند ثبات التخصيص اجوز ترجيحه على ما ترجح ان النسخ قد يكون
في الاخبار كما يجي على ان الاخبار في النسخ لو جزء الكثرة ما لكثرة مشترك وهو
الى التخصيص حسن الاستثناء في المصدر الفرق بين التخصيص والاستثناء المعروف من العام
وفي خاص عندي وهو من تكلف فيهما فروقا احدها ان الاستثناء المستثنى من اللفظ
الواحد الدائر على شيء واحد السبعة مثلا لها اسماء السبعة وغيره والتخصيص
وثانيها ان التخصيص يثبت قرائن الحال فانه اذا قال رأيت الناس دلت القرائن على
انها ما رأى كلهم والاستثناء لا يقبل الا بقرينة اللفظية ثالثها ان التخصيص كثير تاخيره
لفظا والاستثناء لا يجوز الى ان التخصيص حسن تخصيص انواع كالنسخ والاستثناء وغيرها
المصدر اقول الفرق الذكر لا يسمى عدم صدق التخصيص على الاستثناء الا على قول من قال
ان البعد لا يسمى ذلك والصدق التخصيص اذا تراخى يكون بيانا كما سيجي والمصنف بعض الفرق
السابع يتفق عدم صدق التخصيص على بعض الصور على النسخ كنسخ شرائع الشرع والمراد

وزعم ابو بكر الصيرفي ع الخ المعرف بالقاضي انه لا يجوز تخصيص ما قيل في علته اجتهادا
اي اجتهاد من جوز استعمال العام في الواحد بانه اي بان استعمال العام في الخاص استعمال
العام في الواحد بانه اي بان استعمال العام في الخاص استعمال في غير موضوعه فليس اذا
الاستعمال في البعض اولى من نقض اجتهاد في الواحد الجواب المنع من علة الاولوية
والاستدلال بما قلت الزمان اذا دخل جملة واحدة واطلاق على الواحد المستعمل فيه
كقولهم القادر ذو يمن الزاعون والحق ان التخصيص ان كان باستثناء يجوز الى واحد
كعلي عشرة الا تسعة وكذا الدليل كجواز اشتراك العشرة واحدة واذا كان بمتصل غيره
كالشرط والصفة جاز الى اثنين كاكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل
فان كان في غير محصور او في محصور وكثير فانه يجب انه لا بد من ان يتناول
من دخل دارى فاكرمه وبغير يزيد عمرو ويكرمه اذا قال قتلت كل من في المدينة
ومثل علته علة لا غير فحقيقة اذا قال اقتل كل من في المدينة
عند من لا يجوز تخصيص العلة التي توجد فيهم الواجب لا يكون كلية وانه كثيرا ما يقال كل ما
هو هذا الشيء اذا قتل كل من دخل دارى وارى الاشتراك على الاجمال لا يجوز لقوله تعالى
العبث استعمال العام المخصوص بالمتصل المخصص المتصل فيه الاول الاستثناء المتصل
نحو اكرم الناس الا الجهال كذلك المتصل بانه لا يخصص الشاذ الشرط مثل اكرم الناس
ان كانوا علماء وبالصفة نحو اكرم الناس العلماء والرابع الغاية نحو اكرم الناس الى
ان يحضر الناس مثل البعض نحو اكرم الناس الى العلماء ثم وانت تعلم ان هذا نحو الاستثناء
والغاية وهما ما يخرج عن الحكم كالشرط والصفة والدليل الاول يفهم ظاهرا ان التخصيص المتصل
في مختص الاستثناء ما عدا فيه تخرج وكذا التخصيص بصفة الام فالحق في ترك الاستثناء
الاول والمخصص المتصل بالاستثناء بالاستثناء على غير الغاية الا الى فالحق الاستثناء
وغيره المتصل بكلام مستقل لصدر الكلام والكون تابعا لا يقال انه طرف من الشرط
المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه كون وصلت الواو بمعنى طالق

وما جاءني الا زيد احد لمستقبلها تأخر الكلام ولا لو صحت الجمل كقولك رجلا اكرم
جاهلي والاستثناء المتصل ليس زيد ولا يكون زيد لانه كلام تام لا يقال اذا وجد الصدر
الكلام ما هو متقدم الاستثناء وهو الشرط اذا خرج والكل لانه لا بد من اعتبار الشيء
اولا ثم اخراج البعض منه اذ السعلية وقفوه على بعض التقادير والاول بالكلام الواقع
بالاسم المعنى كقول شرعا وعلى الرضية والاستثناء مثل ليس زيد الذي جاءك
الى رجع الضمير كذا في التلويح ليس بجائز وكان زعم قوم على ما تراه عند البعض اي غير متصل
ع البعض بجائز كالجمع هم والام هذا المتصل اي الاستثناء مثلا استثناء الانسان
قوله الانسان في حسن لو اريد بعض الانسان لكان الاستثناء لغوا ردا ان من قال
بالمجاز ارادوا ان قولنا على عشرة الا تسعة التي فيه بيان حسني وهو الاحد
العشرة اثنتا مجازي وهو الواحد ولا نعم اثنا الا لو نوته الاستثناء وبه كل حجة
لما كون مجازا في البعض على الجميع منه دون المتصل فهذا البعض حقيقة على انا ما قلت
الا زيد الا ان مستقلا عنه وادوات المستثنى انما هو من الحكم وهذا في الاستثناء
وما في الصفة والغاية وظاهرها انما مثل الموصوف والصفة في الحصر حقيقة
ان علقت لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق مع القرينة المخصصة يكون
حقيقة في الخصوص علقت فيه هذا الباب يوجب ان الاول حقيقة في الاستغراق اصلا لانه
للفظ الاول يمكن ان يقال انه وحده حقيقة في الاستغراق مع القرينة حقيقة في الخصوص
ما علقت او يكتب بالاتم وفي الخاص حقيقة في الخصوص اذا وجدت الخاص علقت في اللفظ
الدال الماخوذ في المركب ان حمل على المعنى الجمع يكون المركب لغوا وان حمل
على ما في آخر فيكون مشتركا وهو خلاف الاصل يكون مجازا ولان الخاص
عند المستقل لوزنا والتجوز لحال مثل مسلمون ومسلم مجاز الا مسلمون زيد فيه
الوارد القول على الخ وهو غير مستقل ولذا والعام في العلم دال على الشمول
وفيه لفظ مسلمين موضوع لمعناه حقيقة مع الاول وكذا في العلم واما الخصوص

بالمتصل المتقدم كحاقق كل شيء بان ضرورة العقل قاضية بان الشيء لا يكفي
نفسه او الشرط بان تقول المسلم الى اردت بكلامي هذا المعنى او ما لا يحمل مستعمله
وارادة على ان مراده اي ما عانه مجاز لانه يرجع للعموم وقد استعمل في البعض
المصدر الى حقيقة اذ ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز مطلقا ثم
انه لا يجوز الكيت كان التخصيص ومنهم من فصل وذكر وا منها وجوه والجواز
قول الاكثر وهو ان الترتيب الاداة المخصصة المستقلة جزءا من عقيدة المطلقة
اما المعتقدة فلا لدلالة الاداة على ان غير القادر غير مراد وما خطاب في الماء
واما المعتقدة يجوز لان قول المتكلم ما عام اردت به البعض المعاني وفي مذهب
المتقدمين يكون المجاز ولا يدل عليه ان اللفظ موضوع في الوجه لكن يستعمل ان
جاز استعمال هو لحسنه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وهو
مخصصة وذلك تهوا الجاز الوقوف عليه ان يكون في الخاص الخصوصات مجاز الان
الخطاب لا يحمل المعدوم فيخص بالبعض هذا على مذهب الشيعة واما على
مذهبهم والاشاعرة فانه يحمل غير القادر كما صرح به صاحب الحصول ويمكن ان
يجعل الترتيب لمراد بقدر معلوم فلا يلزم المجاز وايضا يمكن ارادة الطبيعة من
حيث هي ضمن البعض اعلم انه يلزم ان يكون الشيء موصوفا بالمجاز
لانه مستقل والقول انه ليس مشتركا بين المتصل والمنفصل فالاكثر ويجوز
التمسك به اي بالعام المخصوص بالمتصل وهو قول الجمهور وقال بعض ابي ابان
وابو ثور لا يجوز مطلقا ومنهم من فصل فاعلم ان المخصص بمتصل يجوز
التمسك به والمخصص بمنفصل لا يجوز التمسك به والحق انه لو خصص
بمخصص محتمل لا يجوز وان جاز فقال التخصيص الى اقل المتيقن
ثم قال لم اراد بعضهم لنا وجهان الاول ان اللفظ لو عام كان مشتركا لا للكل
لكونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام اما لا يكون موضوعا في القسم الاول على

كونه حجة في الكل او لا يتوقف على واحد من هذين الشقين والاول باطل لانه
ان كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام المشروط بكونه حجة في الآخر لزم الدور
ان اشترط كونه حجة في مقابلتهم الى كونه حجة في ذلك القسم والا لعكس في كونه حجة في ذلك
القسم يصح ان يكون كونه حجة في مقابلتهم يكون الى الخصوص حجة في ذلك القسم
مع ان لهم بالضرورة ان الشيء اللفظ الى كل الاقسام على السوية على كل حمل البعض
مشروطا بالاخر والى الكل والتمسك الثاني ايضا باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف
على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الافراد وهو
يتوقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو ح وما يطلق كان
ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر
كونه حجة في الكل اذ هو حجة في ذلك البعض لو ثبت كونه حجة في البعض الاخر
والكل اولا ثبت ان العام حجة الوجه الثاني وهو ان المقتضي لثبوت الحكم
في غير محل التخصيص واجب فاثبتنا ان المقتضي قائم لان الخاص دال على ثبوت الحكم
في محل التخصيص وغير محل التخصيص يحتمل العارض لا يصلح للمعارضة لانا نمنع
ثبوت الحكم في محل التخصيص لان غير محل التخصيص متيقن الحكم في غير محل التخصيص
عن العارض والعلم بعدم ما يحصل جواز التمسك بالعام المخصص مطلقا اما دليل
الاول قوله لان كونه اي كون العام حجة في الكل جزء لا يتوقف على كونه حجة
في الفرد والآخر والا لزم الدور على تقدير ان يتوقف كونه في بعض الفرد على
الآخر وبالعكس والترجيح من غير مرجح لان العام يمكن مع ذلك حجة العام المخصص
ايضا واشار الى الدليل الثاني بقوله لان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت
العارض وهو يمنع الحكم على محل التخصيص لا يصلح للمعارضة فان رفع الى غير محل
التخصيص لا يمنع ثبوت الحكم في محل النزاع قوله لو لم الاسلام لكان ذلك
رفع ثبوت العام مشتركا وكل مشترك غير الساد حادث حالا غير الساد حادث

التمسك بحجية اللفظ فيجب اشتراكها في الحكم بيان التمسك بالحجية لا يحتاج الى الطلب
ما يوجب العدول الى المجاز وهو ان الكلام فيما وجب في الوقف به لعلل انهم يحملون
الالفاظ على ظواهرها من غير تخصيص على ما يوجب العدول وان وجب الكلام ما يوجب
في الشرح لقوله ع ما رأيه مطلوب حسنا هو هذا الحسن اول التمسك ان الكلام
في غير تخصيص جائز غير حسن لان التخصيص الوجوب غالب كثير حتى اشتهر بان عام الا وقد
خص عليه وهو ما ان الله تعالى شيء علم ما تخصص من المخصص اولى من عدم التخصيص
لما يوجب العدول عن الحادثة كلاف الى زمان الحادثة جائزة في ان الجائز يجوز
مع الترتيب ما دام لم يكن قرينة تحمل على الحجية في غير انتظار لاحال التخصيص جز
تنبيه الى زمان تنتفي الى زمن تنتفي عليه لما نقول الكلام في محل جائز لا يجب والا
جائز التمسك بالحجية الا بعد الاستقصاء في حق صح اما قالت الى زمن ما تخصيصه
اصح ان شرح بانه على تقدير وجوده اي وجود المخصص لا يجب التمسك بالعام في جميع
موارده اذ لا يجوز في صورة التخصيص مثل الاستصحاب عن وجود المخصص يجوز ان يكون
العموم حجة وان لا يكون والاصل ان لا يكون حجة اما والمعنى على حكم الاول ملاحظة اصحاب
ان شرح في الفصول والمصنف عنه الى ان لا يكون عدمه اي عدم المخصص في الاستدلال
يكفي في الاحكام الكلام فانه اذا كان العلم بعدم الاستدلال والكوب يكفي الظن
بالاصل يجب العمل في جواز الاصح على وجه ورد اما ظن كون العام حجة اقوى من ظن
كونه غير حجة لان اجراء العام على العموم ما دام محله على التخصيص ولا ظن هذا الحجة من
التفاوت في ذلك في نبرت الظن هذا عبارة الفصول وذكر الجواب على ما قال
ان العلم بعدم المخصص غير لازم بل يكفي في عدم المخصص عن الاستدلال وهو يكفي بما قلت
وانزل الاستدلال لا يحتاج الى ظن عدم المخصص فانه كثيرا ما يحتج الاستدلال ولا يخطر
الخطر في بالي الصحيح ايضا في الاستثناء وهو اخراج بعض ما تناوله
اللفظ اما ارتكاب في حق الاخراج كوجود حاشا وخلا وعدا وما لا

١٣٦

غير الصفة لنحو كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه يعني غير الله وهو داخل
في التخصيص بالصفة وهذا التعريف للمتصل اما لان الاستثناء حقيقة فيه او لان
المتصل هو المخصص دون المنفصل ومن قال بان الاستثناء مشترك بين المتصل
والمنقطع قال في تعريف المستثنى انه على المتيقن ما دل على مخالفته ما لا يغير الصفة
وهو احتراز عما خرج بعض ما يتناوله اللفظ دون غير اخراج ما تناوله اللفظ دون غير
اخراج ما يتناوله اللفظ والمراد بالمستثنى المتصل المتردد ذو وضع محصورة
محصورة دالة على ان المذكور لم يرد بالقول الاول والمترجم على طرده
اما على طرده فيقبل لفرد التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان علموا وما يصف
كالناس الذين علموا وبالنفي الصريح كجاءوا لم يجيء وبالتحريم كلم يزد فان كان
كلها ذو وضع محصورة ومخصوصة دالة على ما ذكر اجيب بان الوصف غير مخرج
لفرد على غير المذكور وكذا الشرط على وكذا النفي الصريح لان اداة ما تدل على الوصف
الذي الى حسب الوضع والى زيد لم يوضع الا النفي الذي عن زيد ولم يوضع لنفي ما اراده
من الكلام الاول وانما يلزم من ذكره عدم الاثبات لو ما عنها ان كان التالي لم يكن
يجوز عليه التناقض لما ذكرنا وما رضيا الوقت قد تحرر ان الاداة ما لا خراج انه لو
المخصص لم يخلها الا ذو وهذا صادق على التخصيص بالاستثناء والشرط والنفي الصريح دال على
عدم فيقبل به وجاء المترجم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق عليه انه ذو وضع على ذو صفة
واحدة والحق انه يندرج لظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ليس مراد من الوضع الدال
على المستثنى منه كما دل عليه كتب الموضوعة كنحو ارضى وغيره من الشرح المصدري بيان
الى الذي ما الاستثناء انه تناقض لان توقف على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة فرض
العشرة وفي الثلاثة صريحا ولا شك انها للعدد ان معنى والتناقض غير جائز سيما في كلام
الله واضح العدد والاتية على وجه ذكر ما لا تناقض وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر

الا عشرة ونحو ما في قوله تعالى عشرة الا ثلثة انما هو سبعة والا ثلثة قرينة لارادة السبعة
من العشرة ارادة الخمسة ايضا لكل كما في التخصيص بعشرة حسنت بقول اكثر المتكلمين
واراد الكيسوت بدليل يحرم الذمي ومال القاضي الى الكل المجموع وهو عشرة الا ثلثة مادة
سبعة كانه وضع لاسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة وقيل ارادة العشرة
في هذا التركيب هو بمعنى عشرة باعتبار افراده ثم تجوز هو تناول السبعة والثلثة ثم
عنه الثلاثة قوله الا ثلثة تدل الا على الاخراج ودلالته على العدد المسمى بها حتى تبقى
سبعة ثم اسناده اليه فلم يسند الا الى السبعة فلا يكون الا اثبات ولا نفي اصلا لان
تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا انه لا بد
في وضع التناقض من اتحاد الموضوع الثلث لانه ان اريد عشرة واسند الثلاثة
ظاهر ودلالته ما لا يراد العشرة او مراد واسند اليه فان لم يراد العشرة فان اريد
بها السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة اي مراد وضعا مسكوت مراده بالتركيب
وهو اثبات وان اريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا تحقق احد الثبوت فاذا
اطلقت متيقن لعين الباقي فصول الاول ثلاثة فاما فصل الثالث ثم ذكر المص
تكملة ان الاستثناء على قول الذي ليس بتخصيص فان التخصيص قطعا على بعض سماه
وههنا لم يرد بالعام بعض سماه بل اريد تابع لجنس سماه وعلى قول الاكثر هو
تخصيص لانه وجد العام على بعض سماه بل على المذهب المختار يحتمل ان يكون تخصيصا
بعد ان الحكم بانه العام في الظاهر مراد ايضا بعض ولكن ان لا يكون تخصيصا
اذا لم يرد به العموم كما كان عند الاخراج ولم يجز في تخصيص هذا الحكم بالعموم
لا بد من التنبيه الى حجة اي الى علم هذا الحد القدر ان عشرة اذا وضعت مهيئة
للسبعة من ان الثلاثة اذا وضعت فيها عشرة ولا شك في السبعة عشرة والعشرة هو افراد
الثلثة وبينها مهم واحد بين السبعة والعشرة على ما الفقهاء اذ قيد بها ان في
من العشرة هو افراد الثلثة كما يقال انها اربعة حيث انها ثلثة وانها ست بالاربعة اصلا

عشرة وصحت بانها اذا صحت فهي ثلثة كان مجازا الى السبعة من باب التخصيص وهو انه مذهب الاول
وان شاء هو موضوع لباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يلزم منه الاطلاق الا ذلك ليس بعشرة
عشرة مفيدة فهو موضوع للسبعة لا على انها وضع له وضعا واحدا انما يتصور على انه يجوز عنه
بلازم تركيب جديد من الشيء باعتبار ما عبر عنه وكذلك لا يخفى لوازمه وذلك يخالف العرف
فانك تستعمل عدا من عدد حتى تبقى المقصود وتدلهم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما
ان عشرة اربع وثلاث هي صحت الثلث الباقي واذا صحت اربعة عشرة مجازا لم يصح
ايضا بين هذا الكلام الشرح العضدي والقول لا من التنبيه على حسبه الحال لا علم بهذا الى المعنى
ان الحكم على العشرة والرجال والتزم يكون باعتبار كل فرد من الافراد مثلا قصدنا في مثل
كل انسان كاتب ان نقول زيد كاتب ان نقول زيد كاتب عمرو كاتب بكر كاتب خالد كاتب
وذلك لعشرة وعشرة عبرة ولهذا ان كل واحد مقصود بالحكم الاحكام على كل واحد
على المفهوم من قولنا كل انسان ان لا زيد كاتب الحكم على جميع افراد الانسان بانه كاتب الكاتب
ما لحكم عليه هو كل انسان غير مخصص ومن صحيح فرد انت مجاز واما على ابن الحاجب
وهو يجعل كون العام مخصوصا بالاعتبار فلا يصح قوله واذا لم يرد به الا العموم ثم ان
قول الشرح العضدي ان العشرة التي اخرجت من الثلثة ليست بعشرة يكون مجازا كما انه لو كان
من العشرة واحدا لا يكون عشرة البتة ايضا لكن لفظ الكلام يكون العشرة المخرجة عن الثلثة
ليست بسبعة يكون ايراد السبعة مجازا ومنه ثم الكلام يكون في لا من افراد الكلام
في كل انسان كاتب الا زيد فان قال على انه مذهب الجمهور ان يكون الاستثناء ابدا في العموم
عندهم في كل انسان كاتب الا زيد مجازا فعلى هذا زيد انه لا يصدق على الاستثناء اخراج
منه زيد انه ان يخرج منه زيد فيكون مجازا فيه وعلى انه مذهب الاقل الذي نسب الى الشافعي
لا يصح ان يقال من الانسان الخارج منه زيد صادق حقيقة على كل فرد يكون حقيقة وهذا ليس
بصحيح الا ان يقال الكلام ليس بالاستثناء وحده وانما الكلام في كل انسان في الاعلى الى
مع صيغة العموم فانه يصح ان يقال انه لا يصدق على كل انسان يخرج منه زيد انه كل انسان

ولذا اذا اوما اشتمل كل انسان غير الخارج منه وهو صادق على زيد وخالد فيصدق
على كل واحد وعلى المجموع لكن يلزم على هذا ان يكون اذا كرر كل انسان الا زيد
مجازا ايضا بمعنى زيد تامل وتوجه ان كلام ابن الحاجب والشرح العضدي لا يدلان
على التخصيص بالاستثناء ليس مجازا وتصريح هنا انه مجاز وهو عكس صحيح والفائدة منه اذا
كان مجازا كقول كل اسد حيوان كاتب الا زيد لا يصح ايضا بان ما عدا الحيوان الجمادي
ولكن ان يعتبر انه هنا بيان بان الاستثناء يبقى المجازية على مذهب والمعنى على مذهب
ولا شك في ذلك ان يكون تسمية مجازا باعتبار الخروج لكن ان قال ان المراد العشرة في
صورة الاستثناء كل فرد منها وصح الاستثناء ولو كذلك قولنا ليس على عشرة الا ثلثة
انه لو اريد بالعشرة منها الا الاحاد المتصل محمولا بالذي من افراد العشرة والحكم عليها
انه في ذي الاربعة كونه كل السبعة والاثنتين يعني الحكم على الثلثة بانها ليست في ذي
في صورة السلب يبقى لفظ ذلك معنى قولنا ليست العشرة في ذي الاثنتين مجازا لان
العشرة بسبعة محكوم عليها بالسلب وسلب منها ما لا يسلب حال العقد فيكون مجازا
حاصل كلام الشرح العضدي ان العشرة حقيقة في العشرة سواء كان مطلقا او مقيدا
ولا في السبعة حقيقة عشرة ابدا وان الاعداد اذا اخرج بتمامه لا يصدق بعضها على البعض
ليس لبعض العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم ان الحكم على عشرة الا ثلثة انما هو على
السبعة لا غير فالمعنى الحقيقي لهذا المركب على عشرة الا ثلثة اما ان يكون هو العشرة
الموصوفة باخراج الثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور واما ان
يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا ان يكون
كلمة موضوعة بازائها بل ان مراد الاستعمال في معانيها الحقيقية ومجموع المجموع
يسمى يصدق على السبعة والاستيلاء الى المعنى عدها كما يطلق العالم على الولد
ثم حصلت انه من افراد هذا المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي
بان المراد ولا يدل على معانيها مع صحة انه مذهب الثالث وهو ان المراد بالعشرة

مدلولها والحكم انما هو على السبعة الا واحدا منها لا يكون الحكم على السبعة اما ان يكون مجازا
انها مدلول مجازي للتركيب او اراد الصدق عليه مجازا ومنه الى الجمهور واما الاول
ما ذكره المحقق في حاشية الحال اعتراف بحقيقة انه مذهب الثالث ورجوع انه بين
الاول الى الثاني المركب سواء حصل حقيقة في المعنى الذي وضع الاسناد اليه او مجازا لكن
بقرينة من الاستعمال فاعلى يكون لفظ العشرة مستعملا في معناها والحكم
بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض لو كون العشرة مجازا على السبعة فلا يحتمل
هذا الكلام شرح الشرح والا ليس صلاح الذهبيين مجرد ان يكون الحكم
على السبعة والعشرة مستعملة في معناها واما الكل فهذا طرح تحصيل السبعة من
التركيب بانه مستعملا يحصل التركيب مجازا في السبعة او حقيقة فيها و
اختلاف المذهبين الواسطة ذلك ولا دخل له والحكم بعد اخراج السبعة
الى الاول انك قد عرفت ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا تصدق عليها انها
عشرة فيمكن ان يكون اطلاق العشرة على السبعة مجازا كما تصور ولا يمنع ذلك
لا يمكن بقرينة من الاستعمال فاعلى ثم انا قررنا ان هذا لا يصح فاقول لنا كل انسان
كاتب الا زيد فانه لا يصح ان تقول كل انسان زيد مجازا ان قلت ان العشرة
المخرجة عنها الثلثة يصدق عليها انها سبعة باعتبار وقت ما وليست
السبعة كذلك ابدا فقلت السبعة المتفقة انها عشرة كالعشرة المخرجة
عنها الثلثة والا فرق الكل ان العشرة المخرجة عنها الثلثة لا تكون على العشرة
ابدا انما يطلق مجازا وان العشرة المتحدة كذلك ليس من مراتب الاعداد كما ظهر
من كلام العلامة التفتازاني لانها لا تصدق على شيء اصلا ثم ان قال
العشرة المخرجة عشرة بمعنى انه ماهية العشرة المتحدة من قبيل حمل الشيء على نفسه كما
سيوقف الاشتراك لانه لا يحمل المشاركة لكن هذا العقد لا يكون مجازا

اذ لا يكفي صدق الشيء على نفسه في جعله عنوانا تامل ومما ذكرنا يتلخص ان
المذاهب بعد ما تحقق في الشرح العضدي ثلثة الاول ان يكون العشرة الا ثلثة
مجازا في السبعة الثاني ان يكون باعتبار ملاحظة الباقي من العشرة حقيقة في السبعة
الثالث ما تحقق من ان العشرة موضوعة للعشرة من غير تقييد وبمعنى على
الاثنتين فوزع الحكم ايجابا للسبعة وسلبا للثلثة وبالحقيقة الحكم على كل واحد
وهذا ظاهر في قولنا كل انسان كاتب الا زيد فان الحكم على كل انسان في الاكثر
بالايجاب وفي زيد بالسلب وح يتحقق مكان في الاستثناء كما هو المتبادر
وح يكون الاستثناء من الايجاب نفيا ومن النفي اثباتا بخلاف المذهبين
الاولين فعلى الشرح العضدي فان المراد بمجموع العشرة المخرجة منها الثلثة السبعة
يكون تمام عشرة الا ثلثة كتابة من السبعة وكذا في قول من اراد الباقي من العشرة
المخرجة منها الثلثة فلا يصح هذا التنقيح على اختيار ابن الحاجب وح الشافعية
ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ويحتمل لذلك زيادة تفصيل
في تحقيقه ثم احتمال رابع هو ان يكون الاستثناء عن نفس الحكم بان يكون الاستثناء
قيدا للحكم مثل جهات القضايا ويحصل المعنى ان الحكم على العشرة كلها والاستثناء
مانع عن وصول الحكم الى الكل ولو جب في الثلثة مثلا نقيض الحكم الذي في السبعة
وهذا الاحتمال على ظاهر كلام التنقيح وهو مذهب الشافعي من التنقيح لا استثناء
يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي يعني ان اول الكلام ليقاعا لا الكل لكنه لا يصح
لوجود المعارض من الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة مانعا
على فلا يلزم التناقض الدليل المعارض الاول الكلام يكون الاستثناء نقضا في الحكم هذا اعتبار التنقيح
فانه يلزم التناقض لان الحكم لو وصل الى الكل ثم نفي الوصول عن الكل يكون تناقضا ليس كذلك بل الحق
ان العشرة يحكم على السبعة منها بانها في ذي الثلثة بانها ليست في ذي وكون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس انما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لا الاخراج الذي هو الاستثناء ولا يكون في الاعداد

كما في قولك على عشرة الا خمسة فان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل هكذا في غيره وهذا
للاشتراك اي لم يكن في جميع الصور للاخراج وكان مشتركا بين ما يكون للاخراج وغيره
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل اقول فيه ان هذا الدليل يتحقق بان الاستثناء
في الاعداد للاخراج الجزء عن الكل فيكون في غيره كذلك والا يلزم الاشتراك او المجاز
في شرح الرضي قدس سره لقائل ان يمنع اخلالها في الماهية قوله لان احدهما خرج عن متعدد
والاخر ليس لذلك قلنا لانم ان كون المستثنى مخرجا من متعدد من افراد ماهية بل
حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واخراجها مخالفا لما قبلها نفيا
واثباتا يقول كون المتصل داخلا في متعدد ولفظا او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته
فعلى هذا المنقطع داخل في الحد كما في جاءني القوم الا حمارا لمخالفة الحمار للقوم في
وسواء صيغة الاستثناء او لفظ يفيد معنى صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في
المنفصل اختلف في صيغ الاستثناء اهما متواطئ او مشترك لفظا او مجاز في المنفصل
واختار المص انه حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا في
في المستثنى المنفصل لكان من غير جنسه ولو جاز الاستثناء من غير جنسه لكان امرا للفظ
وهو باطل لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على ما يخالف جنس مسماه والا لكان مشتركا
مع انه خلاف الغرض واللفظ اذا لم يدل على غير جنس مسماه لا يحتاج الى مبارة يصرفه عن الحقيقة
اي الاستثناء وفيه ان مجرد الدلالة لا يقتضي الاشتراك اذ يجوز المجاز ادمن المعنى وهو باطل
والا لجاز استثناء كل شيء عن كل شيء بتقدير معنى يشركان فيه لان كل شيئين لا بد وان يشتركا
في بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك يصح الاستثناء ولما علمنا ان الجزء لا يصح استثناء
كل شيء عن كل شيء علمنا بطلان هذا التقسيم اقول لانم انه لو اعتبر الاخراج باعتبار معنى صحيح
يلزم جواز استثناء كل شيء عن كل شيء فان لقائل ان يقول ان قولهم جاءني القوم الا حمارا اخراج
لعلاقة المشابهة بين مجيء القوم ومجيء الحمار والا لا يحسن ان يقال رايت السماء الا زيدا بحسن ان يقال
رايت اصحابك الكهف الا كلبهم فح لا يلزم استثناء كل شيء عن كل شيء الا ترى انه لا يصح استثناء

كل

كل شيء من كل شيء بالاستثناء المنقطع وايضا لا نم ان الاستثناء لو كان
حقيقة لكان اخراجا يجوز ان يكون اعم من الاخراج مجازا واستدل من قال بصحة
الاستثناء في المنقطع بالايات التي ذكرها المص منها اربعة احدها كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطأ وثانيها لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن
تراض منكم وثالثها فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ورابعها لا يسمعون
لا يسمعون فيها لغوا الا قيلا سلاما كما اشار المص بالاستدلال بالاية الاولى
بقوله قوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ وجه الاستدلال ان القتل خطأ وليس من
جنس القتل المنهي عنه وقد استثنى فصح الاستثناء المنفصل وبالاية الثانية
بقوله الا ان تكون تجارة لان التجارة عن تراض ليس من جنس المستثنى منه
وبالاية الثالثة الا ابليس لان ابليس ليس من جنس الملائكة وبالاية الرابعة
الا قيلا سلاما والسلام ليس من اللغو لا يقال كونه اي كون الاستثناء المنقطع
حقيقة ومطلق الاستعمال اعم من ان يكون حقيقة او مجازا الا نزاع فيه فح يتوجه ان
جعل الاستثناء حقيقة في القدر المشترك الذي لا يستلزم المجاز والاشتراك يكون
اولى وقد اجيب عن الاية الاولى ان المؤمن لا يقع منه قتل المؤمن الا على سبيل
الخطأ وفاعله معذور فيه فان عامد قتل المؤمن يلحق بالكفار وعن الاية الثانية
الا بمعنى لكن وعن الثالثة ان الملك اعم من ملك الارض وهم الجن او المراد بالملائكة
هم ومن عدهم تغليبا وعن الرابعة ان اهل الجنة مصونون مشغولون بل ذاتهم بحيث
بعد السلام لغوا ويقال السلامة طلب السلامة وهو لغو في الجنة وشرط في الاستثناء الاتصال اي
اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة بحيث لا يعد منفصلا عرفا فلا ينافي السعال بطول الكلام
الذي لا يعد منقطعا عرفا والا لم يستقر شيء من الايقاعات كالاقرارات والطلاقات والتي يجوز
والبعد حين مع الاجماع على بطلانه وقيل لا يجب الاتصال فيقابل بجعلنا الاتصال بالنية ولم يلتفت
به كالتخصيص بغير الاستثناء وروي عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء وان طال الزمان شهادة اهل العلم

الاستثناء

كلام ابن عباس رضي الله عنه على اعتبار النية كما اشار اليه قوله وقول ابن عباس محمول على ان
النية اي مقارنة الاستثناء وقت القول المستثنى منه وجوازه تاخير اللفظ اي تاخير اللفظ المستثنى
الى مضي شهر واقول اذا جوز صحة قول ابن عباس على هذا الوجه يلزم عدم استقرار الاتفاقات
البحث الرابع في احكام الاستثناء المترتب مثل ان يقال على عشرة الا عشرة والمحققون
اجمعوا على صحة الاستثناء المستغرق ومن الناس من شرط ان لا يكون المستثنى اكثر
مما بقي بل يجب كونه مساويا او اقل وقال القاضي يشترط ان لا يكون واكثر ولا مساويا بل
اقل ويدل على صحة القولين ابي الفتوحات الجمع على ان من قال لفلان علي عشرة
الا تسعة يلزم واحد ولولا ان هذا الاستثناء صحيح لغة وشرعا لما كان كذلك اقول
قال النهاية يصح قول المقر له علي عشرة الا عشرة الا واحدة فيصح الاستثناء المستوفي
اذا قال له علي عشرة الا عشرة يكون الا عشرة ملغى فيبقى العشرة الاولى مع الاستثناء
يكون اللازم في قوله علي عشرة الا عشرة الا واحدة السنة ولم يعتبر الفاء لما يكون اللازم
وعلى تقدير الالغاء من قال علي عشرة الا عشرة لواحد العشرة وقول القاضي اشار الى قوله
باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لانه وقع في القرآن استثناء والاكثر انه من في
من الغاوين بيانه لان الغاوين كلهم متبعوه فيستثنى الغاوين وهما كثير من غيرهم لان الشيطان
لاغوينهم اجمعين الا عبادك المخلصين فمنهم من قال الشيطان ان اغوى الاكثر من المخلص
وقد ضم يدك عليه وما الاكثر الناس ولو حصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن
وكل من ليس بمؤمن فهو غاو فصح ان الاكثر غاو اقول هذا الدليل انما يتم لو كان الاستثناء
المذكور متصلا والظاهر من عبادي ان لا يكون للشيطان عليهم سبيلا فيكون الاستثناء
منفصلا وانضم قول الشيطان يحتمل الكذب ودعوى ان كل ما ليس بمؤمن فهو غاو
ومنظور فيه وايضا كون اكثر الناس ليس بمؤمن لا يقتضي كون العباد
المستثنى منه اقل لان العباد شامل للجن والانس والملائكة واحتج القاضي على

صحة

صحة قوله بان الاستثناء بعد المستثنى منه الكثير بعد الاقرار واقع غير معقول مطلقا
لكن الشيء القليل لما كان في معرض النسيان لغلبة المعاني النفس اليه والكثير
يكون متذكر المحفوظ لكثرة التفات النفس اليه فاذا اقر بالعشرة يكون
ملك العشرة ينقصان شيء قليل وان كان تامة لكن اي منها شيء قليل وفي ذلك
القدر القليل فلذلك اقر بالعشرة الكاملة ثم انه بعد الاقرار يتذكر ذلك القدر
فوجب ان يكون ممكنا من استدراكه فيجوز استثناء الاقل من الاكثر ولم يعد
هذا المعنى في استثناء الاقل والاكثر لما ذكرنا ان الكثرة مظنة الذكر واذا ظهر الفارق
بقي المقتضي في مساواة الاكثر والمساوي سليما عن المعارض اشار المص الى
الدليل وصفته بقوله واحتجاجه اي احتجاج القاضي بان الاصل بطلان الاستثناء
مطلقا لانه انكار بعد الاقرار خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فجوز استثناؤه
فبقي الاكثر والمساوي على عدم جواز بما صنف لان الاستثناء ليس انكارا
بعد الاقرار بل الاستثناء اخراج بعض الحكم فلا تناقض لان الاستثناء والمستثنى
منه نحو عشرة الا ثلثة كاللفظ الواحد وهو السبعة وقد علمت تفصيل الكلام فلا
يفيده والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا في البيوع ان المشهور ذلك لكن الكذب
في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفي ولا بالعكس وقولون كلام اهل العربية انه من الاثبات
نفي بانه تجاز بتعبير اعن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له لكن انكار ما قام له لا
زيد على ثبوت القيام لزيد انكار للضرورة هذا عبارة التلويح قد تناقش بان دلالة
ما قام زيد على ثبوت القيام لزيد بحسب الوضع ليس انكارا للضرورة بل انما هو بحسب
العرف والاجماع يحتمل ان يكون باعتبار العرف واقول دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام
لزيد يكفي لمن يدعي اثبات القيام لزيد لان المقصود فهم هذا المعنى من الكلام وتحصيل
استدلال الفقيه وانا ان هذا بحسب اهل الوضع او العرف فذا مما لا يتعلق به
غرض ثم تلخيص معنى الاستثناء على ما هو المشهور من ان العشرة مجاز في السبعة

والاثنتين قرينة على المراد ويصير معنى على عشرة الاثنتين على سبعة ويكون حكما واحدا
وكذا على ما في الشرح العضدي من ان المراد العشرة المخرجة منها الثلثة على المراد
السبعة في ذمتي فانه الصاحكم واحد وكذا الحال في قول القاضي ابي قلابة في باب في
من العشرة المخرجة منها الثلثة اعني السبعة على فيكون على وزان معنى ما
قام الا زيد ولا اله الا الله الا اله المخرج منه الله ليس بموجود للاحد المخرج
منه زيد ليس بقائم واما وجود الله تعالى وقيام زيد فمسكوت عنهما فالحق
على هذا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات وبالعكس والحق بيد المكر
ولا يحتاج ان يقال ان مذهب ابي حنيفة انما هو رفع الايجاب ولا يضرة
تحقق الحكمين في صورة واحدة وهو ما قام الا زيد ولا اله الا الله وانما قلنا
بعدم الاحتياج لان دليل ابي حنيفة يقتضي السلب الكلي كما اشرنا ثم على ما
قررنا من المذهبين غير المذهبين المنقولين بتقرير الشرح العضدي يتم الاجماع
الاصطلاحي المشهور والعجب من صاحب التلويح ان صاحب التنقيح قال فيه
ولا يتحقق على المذهبين الاخيرين المذهب المختار لابن الحاجب في مذهب
القاضي الباقلاني حكمان احدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب
الباقي الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا
الثاني واما على مذهب الثالث فلان مجموع المستثنى والمستثنى منه دال الاستثناء
عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه وفي التوضيح ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول فقد ابطلنا الاول فيبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس قال صاحب التلويح واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل جميعه ولا على المذهبين الاخيرين فلا
حكم على المستثنى وهذه نظير لما جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تحقق العشرة المخرجة منها الثلثة

الى

الله الى الخلق والله اسم لذات الموجود والعالم القادر وصاحب الكشاف لا يقدر كلمة لا بل
او يقول ان الله مبتدأ وخبره لا اله اذ كان الاصل الله اله فلما ارتفع زيد لا ولا
ومعناه الله الهه معبوده بالحق لا غيره وح لا يتم الاستدلال ويمكن ان يقال ان
هذه الكلمة نقلت شرعا الى نفي الامكان والوجود عن آلهة سوى الله وقد تقرر
على وجوده تعالى وقد بحث المحققون في جبره مستحق للعبادة وتكلفوا بان الا في قولنا لا اله
معناه لا اله الا الامكان لان عنوان الحقيقة المعتبرة فيه الامكان فيكون النفي لا اله
ممكن مستحق للعبادة الا الله فلا يلزم المحذور الذي استصعب اهل الوحدة ووضوح
ان هذا لا يدكب على وجود المعبود بالفعل احتج ابو حنيفة اولا بعدم الثبوت بقوله لا صلوة
الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا علم الا بحصوة في الثاني اورد دليلين على ان الاستثناء
في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان
اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة وقد سبق ان النكرة الموصوفة يعم لعموم الصفة فيكون
المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور باطلة
كالصلوة التي غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد والمقطع
بان مثل اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة لحكم بحيث
لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور واقول لعموم النكرة
الموصوفة مما يقع فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس والنزاع لا حد ان من حلف لا كلم رجلا عالما يعم اكرام عالم واما من حلف لا
اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالم واكثر على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو المتصف
لا الفرد بخلاف الوصف الا اجالس رجلا عالما ان اتى بين عموم النكرة الموصوفة لانه شرط
في العموم الاعتراف الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى الشيء من الصور جائز والسلب الكلي
عنده وجه والمصنف في قوة الايجاب الكلي للعدول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة
غير جائز الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان تعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو

تعلق

الحكم بالثبوت والتشتت الحكم بعدم المثبوت هذا عبارة التلويح وليس عرض صاحب التوضيح
الا الاعتراض بانه لا يخرج من تحرير المذهب المختار لابن الحاجب والقاضي الباقلاني
واتباعهما الحكمان في الواقع كما هو مذهبهم وكون مذهبهم انه يخرج الحكمان يكون
تقوية للاعتراض ولا يكون من مقابلة صاحب التوضيح وقد علمت انه لا يخرج من
مذهبهم الحكمان وظهر ان تنقيح الشرح العضدي بالحقيقة بتقسيم لكلامهم والحق ما حررنا
في بيان مذهبهم فانه يستقيم كلامهم بسابقه ولاحقه ثم الحق من صاحب التلويح انه
بعد بافضل الكلام في المقام رضي بما في الشرح العضدي من المذهبين ولم ينتبه
انه لا يناسب اللاحق من اجماعهم ان الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي اثبات لم
فانه لا يتم على التنقيح المذكور ولا اي وان لم يكن الاستثناء من النفي اثبات لم
يكتف في الاسلام بقول لا اله الا الله ولا يتم به التوحيد واللازم باطل اجماعا بيان
الملازمة انه انما يتم اثبات الالهية لله تعالى وتنفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد
الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري ينكر لوجود الصانع وهو لا يفيد
الا نفي الغير لما في معتقده ولم يفد بها اسلامه اعلم ان علماء العربية استكلوا المقام فقالوا
ان قدر خبره ممكن يكون معناه لا اله ممكن الا الله وهذا لا يقتضي وجوده تعالى بالفعل بل امكانه
وان قدر موجود لا يدرك على نفي امكان معبود بالحق غيره تعالى فلا يكون نصا في الايمان ويمكن
ان يقال المقصود نفي وجود الآلهة لا امكانه فان قلت في الكافر الذي يعتقد امكان الآلهة الاخر
لا وجوده لا يكون بهذه الكلمة مسلما قلت لم يعتقد احد هنا الاعتقاد وكيف ولو تامل متامل
في الجد يعلم ان الآلهة حقيقة هو الواجب واما الاشتباه ما الواقع لعبدة الاصنام فلانهم ظنوا
او سموا اعتقادهم انهم كانوا يتوجهون الى الاصنام كما يتوجه المسلمون الى الكعبة والجواب توجهوا
انهم المعبود والمقصود بهذه الكلمة تميز المؤمن عن الكافر الذي يعتقد وجود معبود مستحق للعبادة
بالفعل ويمكن ان يقال المقدر خبر اهو ممكن الا الاشياء الذات الموجودة له لفظ الله المعبود عن
وجوده كما يقال لا شيء ممكن الا ممكن الا محمد وتفصيله ان النفي انما يدعى الجنوة فيه تقرر وجود الشيء

تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في البعض هو
باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء في النفي اثبات لزم اثبات الباقي في الصدر
لكل فرد من افراد الصلوة ويكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور
وهو الباطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد اخراج البعض الذي هو المستثنى قد
اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا
يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض لا حال الا بعض افراد الصلوة
اذ الدليل الشامل مبني على ان يكون قوله لا بطهور حالا والنفي لا صلوة جائزة في حال
من الاحوال الا حال اقترانها بالطهور والدليل الاول مبني على ان يكون خبرا والمعنى
لا صلوة الا صلوة ملصقة بالطهور يعني ان كل صلوة نفي غير جائزة الا في تلك الحالة
فانها جائزة ح كما قول ما جاء القوم الا راكبين يعني جاءوا راكبين ما شيئين من جهة
ان الحكم المثبت على الحالة المستثنى ويكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا
من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز الصلوات بلا طهور فانه مما لا يريد
عليه شبهة فضلا عن جهة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز
ولا دلالة على ان المشروط موجود الجواز البعض دون البعض هذا عبارة التلويح في تقرير
الدليل الاول واقول تقرير هذا الدليل على وجه الذي حرره شراح المختصر وجها
الموصول يخالف التقرير المذكور ولا يقع في مقابلة اكثر الاحوية والدليل على التقدير
الثاني الفاظ هو الف ولان لا صلوة الا بطهور ليس موجبة الكلية اصطلاحا صدق
موجبة كلية في مادة لا يوجب ان يكون الاستثناء من الموجبة الكلية وهو ظاهر على انا
نمنع انه يلزم في التقرير الثاني ان يكون المستثنى بعض الحال تامل وثانيا بان الاستثناء يقتضي
رفع الحكم في مثل قولك ما جاء زيد ورد رفع الحكم لا يقتضي اثبات المجيء لزيد لان
رفع الحكم بالمجيء عن زيد لا يقتضي الحكم بمجيء زيد لان الاول اعم من الثاني كما
اشار المصنف بقوله وهو اي رفع الحكم بالمجيء عن زيد اعم من الحكم بالاثبات اي

الحكم بمجئ زيد والاعم لا يستلزم الاخص فلا يلزم الحكم بمجئ زيد لان الكرت عدم مجئ زيد
لا يقتضي اثبات الحكم له وثالثها بان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة اي المتصورة
الخارجية اذ ما ينزلها منزلتها فصرف الاستثناء الذي من الالفاظ الى الحكم الذي من الصور الذهنية
يقتضي ازالة زوال الصورة التي هو الحكم فلا يلتزم الحكم بمجئ زيد اذ عدم العلم غير العلم
بالعدم الى هذا اشار المص بقوله ولا يلزم الحكم بالثبوت لتحقق الواسطة وصرف اي
الاستثناء الى العدم الخارجي فيقتضي نفي العدم الخارجي اي رفع رفع المجئ عن زيد
وهو عين المجئ وحاصل الكلام ان الاستثناء يحتمل عوده الى نفي الصورة الذهنية
والى العدم الخارجي وعلى الاول لا يلتزم الحكم بمجئ زيد وعلى الثاني يلتزم لكن
الاول اولى لان التعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات وتعلقها بالامور الخارجية
بتوسط الامور الذهنية فيكون حمل الاستثناء على نفي الحكم اولى والجواب عن الاول
اعني الاستدلال بقوله لا صلوة الا بطهور وشبهه ان الاخراج بالاستثناء ليس
من الصلوة في الحقيقة فلا بد من تقدير فالمعنى لا صلوة الا بطهور ولا
نكاح الا بكاح بولي فيبطل النقض واقول فيه بحث لان كلام التلويح صريح في
ان المستدرك يقدر في المستثنى ايضا صلوة فلا يرفع النقض بالتقدير المذكور
واقول قد مر ان الصلوة لا يطلق على الباطل فلا يصدق الصلوة على
ما يجيء على خلاف المتبادر فيبطل الدليلان المذكوران في التلويح لكن الاولى ان لا
يكتفي بمجرد تقدير الصلوة بل لا بد ان يتوضح ان الصلوة لا يطلق على الفاسد نعم يصح
ان يقال ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما دائما لان عمومها الفردية ووقعها
في سياق النفي ففي جانب الاستثناء لا يلزم ذلك اذ النكرة تحقق بفرد واحد لانه ليس في
سياق النفي فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها يتنفي هذا الحكم
ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة او يخص السلب الكلي الايجاب الجزئي فيكون المعنى لا صلوة
الا بطهور ومعناه من قبيل ما قال صاحب الكشاف في لا اله الا الله حيث قال اصم الله اله زيدا الا

بجيد

بقيد الحصر والمعنى ما الله اله ومعبود بالحق لا غيره فكذا معنى لا صلوة الا بطهور لا غير عن
الثاني وهو ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من اثبات الحكم وعن الثالث وهو ان الاولى
ان يصرف الاستثناء الى الحكم انهما واردان سوقطان بما وافقنا ابو حنيفة في طرد الاثبات
ايضا في مثل جاء القوم الا زيدا بان قبل الاستثناء رفع الحكم ورفع الحكم لا يقتضي الحكم بمجئ
زيد يقال بان الاخراج يرجع الى مدلول اللفظ اصالة فيكون الواقع مسكوتا عنه في زيد مع ان
ابا حنيفة موافق لنا في الاستثناء ونفي ملزم عليه خلاف ما ذهب اليه فيه انه انما يصح ذلك
على التقدير الاشهر على ما ذكرنا في التلويح والجواب بالحل ان الصور الذهنية والامر الخارجي
متحدان بالذات فالاستثناء من احدهما عين الاستثناء من الاخر على ان دعوى ان
الاستثناء يقتضي رفع الحكم انما يصح اذا راجع الاستثناء الى الحكم وايضا يوجد مدار الدليل
الثالث ايضا على ان الاستثناء موضوع الحكم لان الثاني والثالث لا اختلاف بينهما الا في
شيء واحد وهو ان الاستثناء يرجع الى الحكم مذكور في الثالث مع احتمال ان يرجع الاستثناء
الى الخارج وبيان اولوية رجوع الاستثناء الى الحكم وذلك لا يوجب اختلاف الدليل ثم ان
قوله ان مجرد رفع الحكم لا يقتضي مسلم لكن الخصم يدعي الاجماع ان هنا حكم والاستثناء يدل
على الحكم الثابت ولو سلم ان الاستثناء اخراج عن الحكم يلزم عدم الكذب في الاستثناء ولو سلم
مرتبطا بين عدم الحكم والحكم بالعدم على انه قد تقرر ان الاستثناء ليس رفعا للحكم
على نفسهم واختلف في اعتبار دلالة الاستثناء واراد المص الاشارة الى المذاهب المشهورة
في الاستثناء على ما مر تفصيله فقيل الحاقل جمهور اهل العربية المراد بالمستثنى منه مثل عشرة في
عشرة الا ثلثة السبعة غير المص عنها بلفظ الباقي وحرف الاستثناء وقيل
وقرينة عليه على الباقي الذي هو السبعة ويضعف هذا الوجه بوجوه فمنها الاول
بانها الاخراج مع ان اهل العربية اجمعت ان الاستثناء والمتصل اخراج
بعض من كل ولو اريد الباقي لم يكن ثمة كل وبعض واخراج كذا في الشرح العضدي
واقول قد مر انه حمل الاخراج في التخصيص على انه لولا المخصص لدخل في العام ما يحق

مخرجه الثاني بانا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد الجارية نصفها
والا يلزم استثناء نصفها وهو غير مراد فقطع انه لو اراد ذلك يلزم التسلسل لان المراد
مواقبا بعد الاخراج فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف الثالث بان
كل احد يقطع ان الضمير في نصفها عام مال الجارية لا الى النصف الا ان يقال الاحكام
وهو خلاف الظاهر الرابع بانه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثناء منه
مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكل ولكن نقول ان عشرة نص في مدلوله
اقول كذا في الشرح العضدي وفيه ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا تصدق عليها العشر
فيكون مجازا ولا يبطل احتمال النصوص اذا دلت قرينة على مجانية العشرة الى الست
بانا نعلم ان ينقطع الخارج من العشرة وان المستدير الباقي بعد ذلك فهذا المعنى مقول اللفظ
دال عليه وجب تقريره او يجب القاء ان المفردة على وضعها لكن قول المستثنى والمستثنى
منه نحو عشرة الا ثلثة عبارة عن الباقي السبعة بان يكون عشرة كذا زيدوا الا عشرة الباقي
والثلثة بمنزلة الدال فلدى الباقي ضمنا في موضعين احدهما الواضع الشخص
وثانيهما بالوضع النوعي مع انه لم يقل احد بانهما يحتمل الوضع النوعي كذا لك وهذا
مذهب الفاضل الباقي على ما نهما الجمهور لانا نقول على الشرح العضدي ويرد ما قلناه
من عدم تحقق الاخراج وقال انه يلزم ارجاع الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها
الى الجزء الذي لا معنى له ويمكن ان يقال نظر الاستحداث وايضا قال وجد كلمة مركبة من
ثلثة اجزاء معربة كذا لك غير محكية ولا منوية بالاستقراء في كلام العرب وفيه نظر
ظاهر استدلك جمهور اهل العربية على ان المراد بالعشرة السبعة انه لا يمكن ارادة
العشرة لانا نعلم انه ما اقر الا بالسبعة فهي المعنية والجواب انا لم نعتبر
الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي وهو السبعة
لذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة واستدل الفاضل الباقي بانه اذا
بطل ان يكون المراد العشرة لدليل الاول لم يكن المجموع السبعة لانه لا بد

من اجد

من احد الثلثة واجيب بما تقدم هذا الكلام الشرح العضدي واقول من هنا
يدل الفاضل انه لا يحمل كلام على ما حمل الشرح العضدي الا بتاويل فيه والى ان المراد
بالمستثنى منه معناه وهو السبعة والثلثة من العشرة واخراج الثلثة منها واستبد
بعد الاخراج كانه قال على عشرة مخرجة منها الثلثة فاذا كان الاستثناء بعد الاخراج
لا يكون رفعا للحكم كما حسبه ابو حنيفة وظهر ايضا ان الاستثناء المستوعب غير
معقول وانما اخرجه المص هذا التحقيق ليظهر بطلان ما ذهب اليه ابو حنيفة
لكن قد علمت مما تقدم ان كلام المص هذا مبني على جمهور ولا احد البعض
على التفصيل الذي مر واذا حمل على ما مر لا يتوجه اكثر ما استدلوا به على ابطال مذهب
ابي حنيفة وغيره اذا تعدد الاستثناء كما هو قولنا لفلان على عشرة الا اربعة والا اربعة
رجع الجميع اعني الا اربعة والا اربعة الى المستثنى منه مع العطف بان يكون الاستثناء
آت بعضها معطوفا على بعض فانه في صورة العطف يكون الكل عايدا الى المستثنى
منه بخلاف ما اذا لم يكن بالعطف فانه لا يلزم ان يكون الاستثناء الثاني اكثر
من الاول او مساويا له عاد ايضا نحو لفلان على عشرة الا اربعة الا خمسة فان
الخمسة لا يمكن ان يكون الاستثناء من اربعة وان كان اقل من الاول لقولك
لفلان على عشرة الا اربعة الا واربعة وان كان اقل من الاول لقولك لفلان على عشرة
الا خمسة الا اربعة فالاستثناء الثاني لا يخلو عن ان يكون عايدا الى الاستثناء
الاول فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او الى واحدة منهما والاول مع الثاني
باطل لانه ترتيب ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة والثالث ايضا
باطل لانه يلزم ان يكون نفيا واثباتا وهو محال والمص اشار الى تفصيل المذكور بقوله
او مساواة الثاني نحو على عشرون الا خمسة الا خمسة او زيادة نحو على عشرون الا خمسة الا ثلثة
والا لزم ان لم يكن مساويا ولا زايدا ايضا ارجع الى ميزة وهو الاقرب لا الى المجموع المركب من المستثنى
منه والاستثناء الثاني لا المستثنى منه والا لزم التناقض لحمل عايدا الى المجموع او رجع الضمير

مخرجا الثاني ما نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها
والا لم يتم استثناء نصفها وهو غير مراد قطعا اما لو اراده لذلك يلزم التسلسل لان المراد
حينئذ الباقي بعد الاخراج فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف الثالث ثان
كل واحد يقطع ان الضمير في نصفها عائد الى الجارية لا الى النصف الا ان قال الاحكام
وهو خلاف الظاهر الرابع بانه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثناء بعضه
مطلقا فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان عشرة نصف في قوله
اقول كذا في الشرح العضدي وفيه ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا تصدق عليها العشرة
فيكون مجازا ولا يبطل احتمال النصوص اذا دلت قرينة على مجازية العشرة الخامس
بانا نعلم ان منطوق المخرج من العشرة وان المسند اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى مقول اللفظ
دال عليه فوجب تقريره اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على ظهورها لكن قول المستثنى بالمستثنى
منه نحو عشرة الا ثلثة عبارة عن الباقي اعني السبعة بان يكون عشرة كذا زيدا الا عبارة الباء
والثلثة بمنزلة الدال فمدلول الباقي ضمنا ح موضوعان احدهما الواضع الشخص
وثانيهما بالوضع النوعي مع انه لم يقل احد بان ههنا يتحقق الوضع النوعي كذلك هذا
مذهب الناصح ابن الاتاني على ما نهما الجمهور لانا نعلم على شرح العضدي ويرد ما قلناه
من عدم تحقق الاخراج وقال انه يلزم ارجاع الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها
الى الجزء الذي لا معنى له ويمكن ان يقال نظرا الاستخدام وايضا قال ما وجه كلمة مركبة من
ثلثة اجزاء معربة كذلك غير محكية ولا منونة لا استقرار في كلام العرب وفيه نظر
ظاهر استدل جمهور اهل العربية على ان المراد بالعشرة السبعة انه لا يمكن اراد
العشرة لانا نعلم انه ما اقر الا بالسبعة فهي المعنى والجواب انا نحكم بثبوته
الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي وهو السبعة
لذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة واستدل الناصح الباقلاني بانه اذا
بطل ان يكون المراد العشرة لدليل الا ثلثة وان يكون المجموع السبعة لانه لا

من احد الثلثة واجيب بما تقدم هذا الكلام الشرح العضدي واقول منهم من
دليل الناصح انه لا يحمل كلام على ما حمل شرح العضدي الا بتأويل بعيد والى ان المراد
بالمستثنى منه معناه وهو السبعة والثلثة من العشرة واخراج الثلثة منها مستبعد
بعد الاخراج كانه قال على عشرة مخرجة منها الثلثة فاذا كان الاستثناء بعد الاخراج
لا يكون رفعا للحكم كما حسبه ابو حنيفة وظهر ايضا ان الاستثناء المستوعب غير
معقول وانما اخرجه المصنف هذا التحقيق ليظهر بطلان ما ذهب اليه ابو حنيفة
لكن قد علمت مما تقدم ان كلام المصنف هذا مبني على جمهور ولا احد العبض
على التفصيل الذي مر واذا حمل على ما مر لا يتوجه اكثر استدلالاته على ابطال مذهب
الباقلاني وغيره اذا تعدد الاستثناء كما هو قولنا لفلان على عشرة الا خمسة والا اربعة
رجع الجميع اعني الا خمسة والا اربعة الى المستثنى منه مع العطف بان يكون الاستثناء
آت بعضها معطوفا على بعض فانه في صورة العطف يكون الكل عائدا الى المستثنى
منه بخلاف ما اذا لم يكن بالعطف فانه لا يمكن ان يكون الاستثناء الثاني في الثاني اكثر
من الاول او مساويا له عائدا ايضا نحو لفلان على عشرة الا اربعة الا خمسة فان
الخمسة لا يمكن ان يكون الاستثناء من اربعة وان كان اقل من الاول اقول كذلك
لفلان على عشرة الا خمسة الا اربعة وان كان اقل من الاول اقول كذلك لان على عشرة
الا خمسة الا اربعة فالاستثناء الثاني لا يخلو عن ان يكون عائدا الى الاستثناء
الاول فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا الى واحدة منهما والاول مردود
بقلة لان الترتيب ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة والثالث
باطل لانه يلزم ان يكون نفيا واثباتا وموجبا والمصنف اشار الى التفصيل المذكور بقوله
او مساواة الثاني نحو على عشرون الا خمسة الا خمسة او زيادة نحو على عشرون الا خمسة الا ثلثة
والا اي ان لم يكن مساويا فلا يمكن ان يرجع الى ما قبله وهو الاقرب لا الى المجموع المركب من
منه والاستثناء الثاني الى المستثنى منه والا لزم التناقض حين عائدا الى المجموع او رجع الى

فهم

٤٥

الى الابعد ان جعلناه عائدا الى المستثنى منه مع الصلاحية الى الاقرب اذا اتفقت
الجمل بان لا يتحقق بينهما الاختلاف في الشرح العضدي اذا تواقفت جمل بعضها
معطوفة على البعض بالواو ثم ورد بعضها استثناء فيمكن ان يرد الى الجميع والى الاخيرة
خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور قال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اي
كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي والغزالي وغيرهما
بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى
ظهور القرينة وهذا ان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفاني الواحد لانه يرجع
الى الاخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهوره
تاما وهما وقال ابو الحسين ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
فللاخيرة والا فللجميع هذا عبارته ويفهم منه انه لا نزاع الا في الاظهر فلذلك قوله
المصنف عند الشافعي يعود الى الجميع قياسا الى الشرط اي كما ان الشرط يقتضي
عمومه لجملة بكل واحد من الجمل فكذا الاستثناء والجامع كونهما غير مستقلين و
هذا القياس يقتضي ان لا يتقيد بالعطف بل ان تفرق الجمل ان فلت الاقتران
بالفاء والانيات كما سيجيء وقياسا على قوله اي قول القائل له عشرة وخمسة
الا ستة فان الاستثناء يرجع الى الجميع فكذا في الكل والا فقضاء العطف
التعويل لان العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين اضرب الذين قتلوا
وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب قال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة فان الاستثناء
اقرار بعد الانكار وابطال لما قبله فيكتفى بالقدر الضروري ليلا يلزم ان
يكون الكلام لغوا وهو يندفع بالعود الى الاخيرة والى هذا اشار المصنف
بقوله لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذر تراعى لدفع تحقق
اللغو في الكلام فيما يرفع الضرورة وهو الواحدة اي يكتفى بما يرفع الضرورة

وهو الواحدة ولا يناسبه الاول مع احتمال الثاني فيرجع الى الاخيرة كما قال المصنف واختصت
بالاخيرة للقرب واعترض عليه في النهاية بالمنع من مخالفة الاستثناء الاصل
لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كالفظ الواحد الدال على الباقي لمنع تناقضه
بالاستثناء بمشيئة الله تعالى وشرطنا فيها غير مستقلان عائدان الى الجميع ولا دلالة
الاستثناء اولى فان يرجع الاستثناء الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء فكذا
في غيره دفعا للاشتراك على تقدير ان يكون تارة للاخيرة واخرى لكل واحد
والمجاز على تقدير ان يكون حقيقة في الاخيرة مجازا في الاول اقول لا ريب في الاولى
انما الكلام في الاظهر فالمجاز والاشتراك لازم واعترض المصنف في النهاية
بان الحكم في الاصل معلل بامتناع الحكم في الجميع وهو غير ثابت في محل النزاع
فهو قياس خال عن الجامع اقول قد قررنا في البحث انما هو في ظهور العود الى
او الكل والاصل العود الى الكل والاخير لا نزاع فيه بالمجاز او الاشتراك
مقرر لا كلام فيه ولان الظاهر انه اي المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا
بعد استيفاء غرضه في الجملة الاولى لم يبق له قيد مختص بعد ذكر الجملة الثانية
اقول هذا منقوض بالشرط كما مر اعترض المصنف في النهاية على هذا بالمنع من عدم
الانتقال الا بعد استيفاء غرضه فانه عين محل النزاع فيكون مصادرة والجواب
ليس هذا مصادرة فان الدعوى ان ظاهر الحال ان المتكلم اذا انتقل من جملة
الى اخرى فرغ عن الجملة الاولى وليس مصادرة قال الشارح المحقق رحمه الله بالاشتراك
اي بان الاستثناء يطلق تارة للترتيب وتارة للترتيب البعيد فيكون مشتركا بينهما لان استعمال
دليل الحقيقة وقد وجد فيهما اي وجد الاستثناء في كلام البلغاء تارة عائدا الى الكل واخرى
مختصا بالثانية ظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فيجب الاشتراك وذلك اذا جعلنا الصحيح في الاظهر
لا وجه لدعوى الاشتراك كما لا يخفى وايضا الاشتراك انما يكون لفظ واحد معنيان في الصورة
المذكورة لا يظهر كذلك وحسن الاستفهام اي حسن الاستفهام من السامع بان يسأل على المتكلم ان الاستثناء

راجع الى الاخير والمجموع وهذا علامة الاشتراك وقد مر في كلام المص جوابهما بحمل
كل الجمل في الحال نحو ضربت غلماني واكرمت جيراني قائما والظاهر ان في المكان
نحو ضربت غلماني واكرمت جيراني يوم الجمعة في الدار امام الامير احتمل فيما ذكره من الحال والظرفين
ان يكون المتعلق برجع الافعال وان يكون ما هو اقرب والعلم ما قال الملازمين من
مذهب اهل اللغة ضروري فاذا صح ذلك في الحال والظرفين صح في الاستثناء والجامع
انه كل واحد منهما فضلة اقول قد مر الخلاف في الاظهر ترك الخلاف المص في النهاية بالمنع من
ثبوت الحكم في الحال والظرفين مع انه قياس في اللغة واخاف في هذا الكتاب ان يكون في اللغة
واقع وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاول بخلافه تعاقبا بان يكون احدهما جزءا
والاخر انشاء او يكون احدهما امرا والاخر نهيا وامثال ذلك سواء الحدث الحقيقة
كالقذف في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فان احدهما امرا والاخر خبرا على هذا يكون المثال المذكور مما يتعلق الاستثناء بالاخير
لكن الشرح العضدي انه مما لا يعلم اضرابه يتعلق بالجميع او لا تجد الفضة نحو اكرم ربيعة
والعلماء مضرا والا زيد هذا مثال للاختلاف في الاسماء وحكما والاختلاف اسما
والامثال المطابق للاختلاف فقط نحو اكرم بني تميم وبنو تميم مكرمون او الجمع اسما وحكما
مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال فان كليهما امر فيتحد الفعل والصفات في الاسم نحو ربيعة
ومضر كذا الاختلاف متعلقا فان احدهما اكرام والاخر اطعام او احدهما اي يكون
الاختلاف اما في الاسم او في الحكم وليس اسم الثاني ضمير الاول اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال
واطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال والاول مثال الاختلاف الاسم دون الحكم والثاني بالعكس
فان الاستثناء فيما يرجع الى الاخير المتقرب والتعلقت احدهما بالاخرى بان اضمر حكم الاول
في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال فان الحكم الجملة الاولى وهو الاكرام مقدر في الثانية
او اسم الجملة الاولى اعني ربيعة في الجملة الثانية مثل اكرم ربيعة واطعم عليهم فان ضمير

عليهم

عليهم فان ضمير عليهم راجع الى ربيعة عاد الاستثناء اليهما معا يفيد الجملتان اقول
في الشرح العضدي عدا اختلاف الاسم واتحاد الحكم في اعداد الاضراب وعدمه في
المحصول وكلام المص من اقسام الاربعة الى الاضراب وعدم ظهور الاضراب لو جهين
احدهما ان يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحادا نوعا وحكما او اختلافا فيهما او في احدهما
نحو اكرم بني تميم واستاجرهم او اكرم بني تميم وبنو طوال ثانيهما بان يشتركا في عرض نحو اكرم
بني تميم واخلع عليهم او وبنو مقربون فان العرض هو العظيم انتهى وتدقيق ما لا يظهر فيه
الاضراب فاربعة اقسام المتحدان في النوع والحكم المختلفان فيهما المختلفان في الحكم دون
وبالعكس وهذا التفصيل حسن قال ابن الحاجب في مختصره المختار انه ان ظهر انقطاع
الجملة الاخيرة عما قبلها لامارة فلا اخيرة وان ظهر الاتصال فلكل وان لم يظهر
وجب التوقف في الشرح العضدي هذا المذهب يرجع الى التوقف فان القائل انما يقول
به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظ فلو تذكر وهو ان الاتصال يجعلها
كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجاب واذا لم يظهر اتصال وانفصال فحصل
الشك اقول فعلى هذا يكون هذا التفصيل الحسن خارجا عن المبحث لان الكلام
فيما اذا لم يظهر علامة الاتصال والانفصال ثم عدم ظهور الاضراب يشمل صورة الشك
والوقف لكن التفصيل في عدم الاضراب ينافيه وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة
في النهاية بوجوه اكثرها الاعتراضات خلاف البحث من ان الاستعمال تارة يكون في الحقيقة
وتارة يكون مجازا فلا يستدل به لعدم دلالة العام على الخاص وكذا الاستفهام يجري
في غير الحقيقة كما في افراد المتواطي فلا يستدل بالاستفهام والاستعمال على الحقيقة وكذا
العدد لا يثبت بالقياس فلا يثبت بقياس الاستثناء على الحال وظرف الزمان والمكان
كما اشرنا البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذات المؤثر
فانه يتوقف عليه تاثير المؤثر والجواب ان المراد ما يتوقف عليه التاثير بعد كون المؤثر
كما يفهم العبارة ولا يصدق على ذات المؤثر وجزئه وهذا التعريف صادق على
العامة والمحل والمعد والمادة والصورة واذا اريد ما يتوقف عليه خارج الحقيقة

الاستثناء م

الى الجميع لان الثاني لا استقلال له كما الاول

عدم الاضراب والاول الظاهر

في الشرح العضدي بعد عد

الاقسام م

١٤٧

ماهية الصورة وتعريف الوالد بما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده او دونه ان هذا التعريف
يشمل على الدور والمشروط مشتق من الشرط وانما انه فيه مطلقا فيجوز السبب كذلك والجواب عن الدور الشرط
العقلي بان ذلك بشاهد قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وقولنا ان يتعلق بالشرط الجزاء الجزء
الثاني ان فيه السبب فيدور السبب ودونه اذا وجد سبب آخر فيه الكلام واقول فيه نظر لان الشرط يدور
لرجل كالسبب وغيره يلزم من خروج الشرط المذكور قيد كما يجب بان يراد المتقدم فيما اذا كان السبب مخصوصا
والتعريف الذي اختاره ابن الحاجب هو ما يستلزم تصوره تصور الاول ما لا حاجة للسبب في تصور الاول من
عليه في الشرح العضدي ان الموقوف على السبب للشرط يتوقف عليه ايضا فيه توقف المتقدم الجزاء
اقول لعله اراد بالسبب المؤثر فح كان هذا تعريفا بالسبب وبه كان تعريف الجزء الذي كذلك ثم هذا السبب
مستوفى بخروج المعلول كالعادة والصورة وبالغاية والاول ان يجيء انهم فيه الفقهاء لسببا واحدا وغير الشرط
بوجه مساو كما وقع في تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد واقتدى السيد المحقق بعض ما قلنا في شرح المواقف
واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط العلم مع انه لا يتصور التاثير العلم اذ عدم الحياة لا
المؤثر هو الحدوث والعلم قديم فلا يتصور فيه التاثير الحق ان اطلاق الشرط على العلم والحيوة يجيء كثيرا
او بالكثير اذ ليس كل منافيه على ان الحق ان العلم غير الذات كما هو مذهب المص والا يلزم ان يكون
العلم صفة لكنه موجود عليه غير المؤثر وهو موجب سد باب اثبات الصانع وصفته الى استعمال الصفة بمعنى
الشرط لانه لا يستعمل الا في الشرط حتى يتحقق قبل التعقيب الا تحقيقا والفرق مثل ان كان زيد ابا
سعد فسعد ابنه ويختص المحتمل نحو كذلك ان جاء التعقل فلزيد درهم فان مجيء القادم ليس امرا محققا بخلاف
طلوع الشمس فلا كذلك هذا الى طلعت الشمس وهذا باعتبار الشيخ والاستعمال في مثل كذلك ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فلا يخفى ليس المراد اختصاص المحتمل بل المراد اختصاص المحتمل ان
لا ما لو ثبت فانه صحيح لان المحتمل تحقق فاذا اضيف الى الشرط اذا اشترك فيه غير المحتمل والمحقق
ان واذا اشترك كان مذكورا تحاصيه الشرط وصرحان في ان المحتمل واذا دخل فيها على الهواء وما
اصبح الشرط منى وما رجعها واين واني ومتى وحيث وحيثما واذا وما وما ونظائرها المشهورة
وشرطه وشرط الشرط الاتصال كما مر في الاستثناء لكنه اختلف في الاستثناء والاولى تقييد
ان خلاف في جواز تقدم الشرط انما النزاع في الاولى بوجه تقدير في المحصول ويشبه ان يكون الاولى هو

هو التقديم خلافا للفراء لنا ان الشرط مقدم في الرتبة على الجزاء لانه لا يتوقف عليه تاثير المؤثر وما يتحقق التقدم
طبعا يستحق التقديم لفظا واشار المص الانها بقوله تقدمه طبعا لكن هذا ان معناه العلة نظر كما مر الا ان
يحمل التقدم فيما اذا كان ان ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وقد تجد الشرط والمشروط نحو ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وقد يتقيد وان نحو ان كانت الشمس طالعة وانت تكلمت فعبدي حر وكذا درهم الوصية
اي قد تتقيد الشرط وحده نحو ان كانت الشمس طالعة فان كان عبدي حاضرا فهو حر وقد يتقيد المشروط
وحده نحو ان كانت الشمس طالعة فعبدي حر وكذا درهم وعلى البدل نحو ان دخلت الدار وكلمت زيدا
فلك درهم وان اعطيت في رمضان فاعتق او اطعم او صم وكذا في الرجوع لا الجميع في الجمل المتعددة
او بالعكس كلم الاستثناء سواء تقدم الشرط او تاخر في صورة تعدد الجمل ويكون الشرط واحدا او متعددا
متقدما او متاخرا فيرجع الشرط لا ما يليه او لا الجميع خلاف المص اختار انه كالاستثناء كما تقيده
واما اذا حصل الشك فمن انه اذا كان الشرط يرجع الى الجميع وان خالفه الاستثناء وانما خالفه
الاستثناء لانه قال انه لا يقال وخلاف الاصل فيكتفي باقل ما فيه الكفاية بخلاف الشرط في المحصول
انما التوقف في الشرط كما في الاستثناء مع انه اختار في المحصول التفصيل الذي قال المص احسن وتعقبه
غير ابي الحسين البصري ويمكن ان يجيء ان يرجع التفصيل لا التوقف كما فصلنا والشرط لما علق كالكيفية
للعلم او شرعي كالطهارة للصلوة مثلا او لغوي نحو ان دخلت الدار اكرمك كانه اراد بالتعليق
العلاقة الشرعية بل السبب مع الله المشروط يحصل عند وجود المؤثر وان زمان الشرط ان يكون
حصوله وفقه والا تاخر فيه للحصول الشرط على ثلثة اقسام احدها الذي يستحيل وجوده وفقه سواء كان
ذلك لانه في نفسه واحد لا تركيب او كان مركبا لكن لا يدخل فيه شيء متاخر فانه في الوجود الا مع الاخر
وثانيها ما يستحيل ان يدخل في الوجود كالكلام فان المتكلم حين شروعه في الجزء الاول لا يكون
اتيانا حاصلا وحين حصول الاول اتيانا وثالثها ما يصح ان يدخل في الوجود تارة مجموعه تارة
متعاقب لجزاء اسم مولى على ثلثة درجات الثلثة فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها
فالحكم حصل في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها فنقول اما في القسم الاول فالحكم يحصل عقيبا
لاول زمان وجود الشرط واما في القسم الثاني فانه يحصل عند حصول الكل فح يجزء الشرط بل على
المجموع وجودي بل تحقيق بل اهل العرف يحكمون عليه بالوجود وانما يكون عند حصول الجزء منه والحكم فان

نسخا تأمل الخامس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد خلافا لجماعة لانها اي الكتاب والسنة دليلان
اما الكتاب فظ واما خبر الواحد فلانه دليل في جملة عند الاكثر ولا يجوز تعميمهما ولا العمل بهما ولا بالعام
في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين من لم يجوز ان يخبر الواحد يخصص به الكتاب لانه دليل
فدعوى انه دليل بالنسبة الى ما في التخصيص مصادرة وفيه ان الاجماع ابطله كما سيجيء ايضا لو تم هذا الدليل
يلزم النسخ بخبر الواحد مع انه غير جائز اجماعا وقد وقع تخصيص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام
لا يجمع المرأة على عمتها ولا على خالتها فان على الزوجة وخالتها داخلة في ما وراء ذلكم وقد اخرج قوله صلى الله عليه وآله
ولا تنكحوا المرأة على عمتها ولا على خالتها وايضا الارث يوصيكم الله في اولادكم الاية بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم والمخصوص اقل
ان يقول ان الصحابة ان اجمعت بالعمل بهذا المخصوص فقد خصص بالاجماع وان لم تجمع الصحابة فلا يمكن التخصيص اقول
لانا ان عدم الاجماع يمنع التخصيص الا ترى ان عمل واحد من الائمة عليهم السلام يكفي في التخصيص عند المص والمرتضى
فمن منع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد ليس عنده بحجة اصلا سيما اذا كان مع المعارض
فكيف يعارض القرآن الذي اقوى الحجج العقلية والجواب ان خبر الواحد حجة كما سيأتي وسيأتي جوابه
جواب استدلال المرتضى بما قلنا وتوقف القاضي في الحكم بالجواز وعدم الجواز ويلزم من ذلك ان لا يخص
الكتاب بخبر الواحد ومع غيره لكن جوز كون خبر الواحد حجة لكنه لا يمكن ان يكون معارضا للاقوى الذي
هو القرآن لان العام من القرآن قطعي وخبر الواحد ظني فلا يعارض القطعي والجواب ان مستند اي راية القطع
القرآن قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد اذا كان مخصصا لعام القرآن بالعكس اي ظني المتن وقطعي الدلالة
فتساويا في كونهما دليلا وفيه ان يقينية الرواية يفيد ظن العموم اقوى من ظنية الرواية ويحتمل المنع فان الكلف سند
العمليات مكلف بما يوجب الظن وهو حاصل من اليقينيات من خبر الواحد ثم وكون خبر الواحد منافيا للقرآن اليقيني
يوجب قدحا في كونه من الرسول صلى الله عليه وآله وايضا لو صح يلزم النسخ بخبر الواحد وقد مر جوابه البحث
الثاني الخامس عند ناحجة على ما يأتي فلا يكون مخصصا اقول يمكن ان نناقش هنا وفيما مر ان الاولية
المخصصة لا يلزم ان يكون دليلا فيجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان لم يكن دليلا وكذا خبر الواحد بالقياس
مثلا لان القياس وان لم يكن دليلا لكن يجوز ان يكون قرينة لم يوص فيه فيما بعد فلا اقوى عندي في حجيته اقول
اذا نص على علية ما في الخبر بغير دليل على هيئة الشكل الاول ولا خلاف في حجيته كما سيجيء تفصيله فيه مخرج
يجوز ان يكون مخصصا كالمخصصات تخصيص قوله تعالى واحل الله لكم وعموم الروايات فانه مخصص قوله تعالى واحل

واحل لكم ايضا وعموم الروايات المنع من بيع الرطب بالتمر والجامع هو النقصان
عند الجفاف لما نص عليه السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فانه
نص على ان العلة هو النقصان بالجفاف وهو مشترك فكانه صلى الله عليه وآله قال كل بيع جف فنقص فبيعه
حرام فيحرم بيع الرطب بالعنب فبيع شيء اذا جف فنقص وكل ما هو كذلك فهو حرام فهذا حرام
لانها دليلان اي قوله تعالى واحل الله البيع دليل والقياس المنصوص عليه دليل معارض فلا يجوز
استعمالهما وهو ظ ولا العمل باحدهما دون الآخر ايضا فرض دليلا الا ان نناقش في المساواة
ويمكن ان يقال ان التخصيص لا يحتاج الى دعوى المساواة بين الدليلين بل انما يحتاج التخصيص اقول ان
الدليلين المعارضين لا يلزم ان يكون الدليل باطلا احدهما فان العام بالنسبة الى الفرد الذي ينافيه
الخاص دليل على حكم والخاص الدليل على ما ينافيه فاذا تساويا يلزم التوقف لا الحكم ببطلان حكم العام والاولى
ان يقال ان هذين دليلان والعام محتمل فتقدم المتيقن على المحتمل فيعمل بالخاص اعلم ان التخصيص بالقياس جائز
واشار في ومالك والجبائي والبصري والاشعري وابو ثور الى الجواز وذهب ابو هاشم وابو الخطاب
والقياس وهو مذهب الامامية لكن المص اختار التفصيل الذي ذكره وكذا الجبائي في المعتمد اي ان جعلنا العلة
المنافية دليلا على التخصيص ام لا كما في مثل قوله صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم زكوة فانه يفهم منه ان لا زكوة
في غير السائمة زكوة فهو مخصص لقوله صلى الله عليه وآله في الغنم زكوة فان معناه في كل الغنم زكوة فخصص عمومه
المنافية جاعلا المعلوم ان قلنا بحجية اي التخصيص على تقدير القول بالحجية والا فلا واقول قد مر ان التخصيص
تكميلية القرينة ولا يحتاج الى الحجية في الشرع والمقدر لنا انه دليل شرعي عارض مثله فكان العلة حجة بين
الدليلين فوجب فان قيل لا يلزم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف يخص مع الاقوى فلا يعارضه
قلنا الحجة بين الدليلين اولا قوة ابطال احدهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات فانا نعمل
بها جمعا بين الادلة ولا يشترط التساوي في القوة كالتخصيص الكتاب والقول بالمتواتر بخبر الواحد
اقول الضعيف المعارض للعام في فرد معين حكمه التخصيص فاذا كان العام في دلالته على العلة بحكم والخاص
اقوى لا يجوز ابطال اصل الدليلين والا يلزم ترجيح المرجوح وايضا قد يتعارض الدليلان كدليل طهورية

الماء المستعمل وطهارته فيعمل بالشبهتين بان يحكم بانه طاهر غير طهور كما فعله الحنفية على ان الماء
ان خبر الواحد مساو بالكتاب في القوة اعلم ان صدور المراد فيه مخصص بالشبهة الجلية بالعام
والخاص المتعارضان ان قرنا بحيث اتضح ان كان الخاص مخصصا له لقوته ودلالته فتقدم الاقوى
فيرفع حكم العام فيما عارضه الخاص اقول هذا الدليل يصح ان لا يكون تعارض الضعيف
القوي ولان فيه صعوبة الا ان يمنع ان اجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص
لا يوجب الغاء العام فيكون اولى وكذا ان تأخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فانه اذا ورد النسخ
قبل وقت العمل لا سيما في التخصيص بخلاف ما اذا كان بعد وقت العمل فانه يكون نسخا الا ان يكون تأخير
البيان عن وقت الحاجة فانه يصح ان يكون تخصيصا لا نسخا لكن تأخير البيان عن وقت الحاجة باطل نعم
يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فاذا جوزنا ذلك يمكن تأخير الخاص كما اشار المص بقوله ان
جوزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب فانه يصح تأخير الخاص وان لم نجوز يجب ان يكون الخاص غير
صدور النسخ اما ان يكون معه او مع العام في آن تأخر يكون نسخا كما اذا تأخر عن وقت الحاجة وان ورد
بعد الوقت كان نسخا وان تقدم الخاص على العام بني العام على الخاص يصح هذا اذا لم يكن دليل صريح
على ان المراد بالعام على عمومه كما تقدم في عام الكتاب وخاصه فان العام جعلناه مخصصا بالخاص
مطلقا او كما تقدم في المقترن بالتاريخ والمتأخر عن الخطاب قبل وقت حضور العمل بالعام وحمل
الجميع اصح او حمله على ان العام ناسخ للخاص الذي لعدم بيانه متأخر مناف اقول هذا جار في خبر
الواحد بالنظر الى الكتاب الا ان يمنع كون خبر الواحد دليلا كالمتأخر الخاص فانه مبطل حكم العام
فيما عارضه الخاص فكذا العام المتحقق السابق والمتأخر وقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث اي
كنا نعمل بالمتأخر فالاحدث وهذا عام يعم العام المتأخر وغيره ولان العام كالخاص على الجزئيات
اي العام مثل كل انسان كالخاص على زيد وعمرو وبكر وخالد فاذا قلت كل انسان في الدار كاتب
ويكون في الدار زيد وابراهيم وخالد فكانك قلت هذه الجملة كاتب كما يدل على اطلاقه نهي ثم
وقع الامر على الكل نسخه ولما كان الاصل اعتبار الخاص على الخصوصات تأسيا بالاتفاق فكذا العام

العام المتأسس على الاصل والجواب ان التخصيص اولى من النسخ فان النسخ ابطال للخاص والتخصيص لا يوجب الالغاء
كما مر وتخصيص قول ابن عباس بالخاص المتأخر فلا يتخصص دليلا في العام المتأخر وقرينة التخصيص الدليل
القائل على اولوية التخصيص على ان قول القائل ليس بحجة على هو في حكم مذهب ابي حنيفة ولان التخصيص
الخصوصات مثل اقتل رجلا مشركا وبكر المشرك وعمرا المشرك لا يحتمل التخصيص بخلاف العام بخلاف اقتل
كل واحد منهم فانه يحتمل ان يخصص بالبعض فانا بقياس احدهما بالآخر لعدم اشتراك العلة فلا يؤثر
في الحكم وان جهل التاريخ بني العام على الخاص فالمتقدم غير مراد ولان الظاهر ان المخصوص العام
بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ لا لاولوية التخصيص عن النسخ وجمع الدليلين وعمل الفقهاء دليل لانهم اساطين
الدين فلولا انهم اعتمدوا على انه الحق لفتشوا التاريخ وابو حنيفة توقف في التخصيص لتردد بين كونه
مخصصا على صيغة المنقول ومتوقفا على النسخ والتخصيص فانهما جائزان على قوله على تقدير تقدم الخاص
او تأخره ولو لم يفيده احتمال النسخ لجوز جواز التخصيص وفيه تأمل اعلم ان العام اذا كان بعد الخاص
باعتبار النهي غير نسخ الخاص البتة اذا كان ما هو رابع في المحصول لان الخاص المتقدم خاص الاعيان
والازمان ايضا لان الامر لا يفيد التكرار وما اذا وضع العام نهيا كان عام غير متقدم في الاعيان لا في الاعيان
الازمان لان الامر لا يفيد التكرار بخلاف النهي فانه يعم الاعيان والازمان لانه يفيد التكرار وفيه بحث
سبق في بحثه وفي المحصول اذا علم التاريخ بين العام والخاص فعند الشافعي ان الخاص يخص العام وعند ابي
حنيفة يتوقف فيهما ويرجع الى غيرهما او يرجح احدهما على الآخر وهذا اسد على اصله لان الخاص اذا جاز
ان يكون منسوخا ومخصصا فانما قبولا نسخا ومردودا وعند حصول التردد يجب التوقف واعتمد
الشافعي غيره وجهين الاول ان الخاص اما ان يقارن العام او يتقدم او يتأخر وقد مر عند التخصيص
بالخاص على التقديرات مع العلم بالتاريخ فعند الجهل على الاول وهذا ضعيف لان الخاص المتأخر عن العام
ان ورد قبل حضور العمل بالخاص يكون تخصيصا وان ورد بعده كان نسخا وعلى هذا قول ابن كان الخاص المتأخر
او مظنونا والعام مظنونا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص اما يكون ناسخا
او تخصيصا وعلى التقديرين فالخاص مقدم واما اذا كان العام قطعيا والخاص مظنونا فيتعين ان يكون الخاص

مخصصا وجب العمل بمجرد التخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز لكن بتقدير ان يكون ناسخا لم يجب العمل به لان نسخ الكتاب
بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص دائر بين ان يكون ناسخا مجتهدا وبين ان يكون ناسخا مردودا واذا كان
كذلك لم يكن عدم الخاص على العام مطلقا المفصل الرابع فيما يظن انه مخصص للعموم وليس كذلك فيه
مباحث اي بحسب الكثرة المسائل المذكورة فيها المطلق عليها المباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه
لفظا اي بحيث لا يفتقر الى لفظ لا يعرف كقوله صلى الله عليه وآله في جواب سؤال عن سؤال عن الوطء بالليل
بالتمر ايتعض او اجبت فعل نعم فقال صلى الله عليه وآله فلا اذا فان قوله فلا اذن جواب لم يستقل بنفسه لان
لفظ لا واذن انما يفيد بعد كلام تام لم يستقل للعرف لا لنفس مفهوم اللفظ مثل لا اكل في جواب هل غدا
فان هذا الجواب يستقل بحسب اللفظ غير ان العرف يحكم بعدم استقلاله حتى صار في السبب الذي فرع عليه وهو
فاكلم في هذين الصورتين مخصصين السؤال ليتبع له فان كان عاما يكون عاما وان كان خاصا يكون خاصا فان
عدم استقلاله يقتضي عدم افادته مدلول بنفسه فيكون السبب مقدرا في جواب ان استقل الجواب فلا اشكال
في المساوي لكن الجواب المساوي الذي لا يكون اخص من السؤال او اعم منه كما اذا سئل عن الجامع في شهر رمضان
فقال الجامع في شهر رمضان الكفارة والاعم في غير محل السؤال كما اذا سئل ابن صلى الله عليه وآله عن ماء
البحر فقال البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الجواب اعم باعتبار حل الميتة والاخص كما اذا وقع السؤال عن
الماء فاجيب بان الماء الذي لم يتغير طعمه او ريحه او لونه بالنجاسة فهو طاهر وهذا الجواب لا يفيد شيئا غير محل
التخصيص ان كان في الجواب تنبيه على البيان وكان السائل مجتهدا او لا يفوت المصلحة بالاجتهاد وان لم يكن
واما الاعم في محل السؤال كما سئل عن ثمر نخيلنا عنه فقال خلق الله طهورا الا ما غير طعمه او رائحته
او لونه فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لعموم المتنبه وهو اللفظ الموضوع له السائل ان يكون
خصوصية السبب باعتبار كان اعلما بالعام ولا يخصه بالسبب واما قال بعدم الاشكال في المساوي والاخص
بالشرط الثاني هو كما والاعم في غير محل السؤال لا يجوز بالمساوي بلا اشكال وكذا بالاخص والاعم في
غير محل السؤال فانه علم من الجواب حل ميتة البحر والحصول الاخص جائز بثلثة شرائط احدها ان يكون فيما
فرع عن الجواب تنبيه على ما يرجع الى ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وثانيها ان لا يفوت المصلحة باشتغال

باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرائط لا يجوز اقول ليس فائدة الشرط الاول ان لا يكون الجواب
ناقصا فائدة الشرط الثاني ان يكون السائل مستفيدا من الجواب وفائدة الشرط الثالث انه اذا لم يكن
السائل مجتهدا ويفوت فائدة الجواب بالاخص ويتصور ان لا يكون المسائل مجتهدا لكن يكون
ذكيا يفهم لوازم الكلام كما اذا قال السائل يجوز اداء الدين اجاب بلا تقل لها اف فان السبع غير
اجتهادي يفهم انه لا يجوز اداء اسابوجه من الوجوه وظهر ان الشرائط الثلث مما لا بد منها لكلها ولان الكثير
وقع على الاسباب خاصة اعلم ان الرازي وابا ثور والجويني ذهبوا الى ان الحكم المخصوص بالسبب وهو
الذي صح عن النبي صلى الله عليه وآله جعل الجواب بالاعم في محل السؤال محل الاشكال واختار ان الحكم المستفاد
من عموم الجواب معتبر وليس النظر لا خصوص السبب لوجهين الاول ان المتنفع قائم والمعارض لا يصلح
للمانعية اذ شرط التعارض المنافاة ولا منافاة من خصوص السبب وعموم اللفظ لجواز ان يصرح الشارع
بهما بان يقول يجب عليكم ان تعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب فلو كان المنافاة بينهما لازمة لما جاز
التصريح بهما الوجه الثاني ان الامة اجمعوا على عموم الاحكام الواردة بالاسباب خاصة كالظهار واللعان
والسرقة على ما يشهد به التفاسير اقول ان كان مراده من قوله ان السبب مخصص الجملة فلا وجه للمخالفة معه
ولا يشهد التفسير على خلافه وان قصد الى كتاب الكلي فهو يشهد بها وما التفاسير غير لما وفي ايراد المص
على الوجه الاول بانا نمنع ثبوت المتنفع فان اللفظ الموضوع للعموم اقترن بالسبب الخاص مع جاوزه العموم
لم يصح النفع على احد قوليه بان المراد بالجواب ان كان ما وقع السؤال عنه تخصيص الجواب بما في السؤال
وهو المطلوب والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل فتعين المطلوب والجواب جائز ان يجيب بالاعم
وكيف لا والا يلزم ان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السائل لا ذلك الزمان في ذلك المكان والبينة
ولا يبعد ان يدعي السؤال بتوهم الحال القطع الجواب العام ثم دلالة محل السؤال اقوى لان السؤال قرينة
دخول المسؤول عنه بعيد له عن الخروج بخلاف باقي افراد العام فان احتمال الاخراج فيه اكثر الجواب
وفيه تسوية بين الادلة وان مذهب الرازي ليس مخصصا ويترتب عليه التخصيص بمذهب الفقهاء وشارحيهم
وحكموا بها ترتيب عدم جواز عمل الائمة المذهب والفقهاء وهم يعملون التفاصيل بتلك الاحاديث فيكون حكمهم بجواز

ما ليس بدليل دليلا كمفهوم المخالف عند من يجوزه ولا طعن في عدالته لانه نقل مذهبه بالحقيقة جواب
عن استدلال الخصم بان الراوي لما فرضناه عدلا ثقة لا يعمل على روايته والا يكون مظنونا
المسئلة الثانية قوله وذكر البعض ليس تخصيصا كما اذا ذكر بعض افراد العام او بعض اجزائه ثم
قيل الواجب واجب كما اذا قيل الوضوء في الظهر واجب او قيل هذا العبد حر ثم قيل نفسه حر لان الخصوص
لا بد وان ينافيه لا منافاة بين الحكم على العام وعلى بعض افراده لان الحكم يتعلق على النوع ولا ينافيها
كما اشار المص بقوله لعدم التنافي بين ايما اهاب دبغ فقد طهر وبين ما نص على ابن صلى الله عليه وآله من
جلد شاة ميتة دباغها طهورها قال ابو بكر والتخصيص بان المراد بالجلد الاول جلد الشاة وهو ضعيف
تخصيص البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه واذا كان دالا على النفي كان مخصصا للعام والدال
على ثبوت الحكم والجواب انا نقول بمفهوم المخالفة ولو سلم فاذا تعارض العموم والمفهوم تقدم العموم على المفهوم
ولا هذا اشار المص بقوله وظ العموم اولى من المفهوم لو كان حجة ولم يعد تعارض المفهوم والعموم في اقسام
التعارض لان مفهوم المخالفة ليس حجة عند المص وفيه ان مفهوم الموافقة قول المص بالمسئلة العاشرة
ليس حجة العادة على اقسام اما عادة كما في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وتقريرها او عادة موافقة للاجماع
او عادة غيرهما والاول حجة للتقرير والثاني للاجماع انما الكلام في فعل العادة او العادة الشاملة لان افعال
العباد ليست حجة على الشرع لانها ما بعد الشرع لا ما قبله ليس الشرع تابعا لها الا ان يعضدها الاجماع او تقرير الشارع
على العادة هذا الاستثناء وانما يلزم اذا كان الكلام في العادة مطلقا من غير تعرض لما حضرها وليس الكلام
فيها انما الكلام في حجية العادة والحجة في صورة التقرير مثلا هو التقرير لا دخل للعادة المسئلة الرابعة كون
الشخص مخاطبا لا يخرجه عن عموم الخبر كما قال المص وكونه مخاطبا لا يمنع خروجه عن عموم الخبر نحو قوله تعالى ويل لكل
شيء عليم بخلاف الامر نحو اعط هذا الدراهم للفقراء لعدم المنافاة بين الخطاب والعموم الخبر اصلا وايضا نحو من
دخل داري فاكرمه فالظاهر ان المخاطب خارج كما يخص المص في به اقتداء ان الامر لا يقتضي الخروج المسئلة
الخامسة على مذهب صلى الله عليه وآله لا يخرج عن عموم الخطاب اليه ذهب جمهور الفقهاء وقالت طائفة انه يقتضي
الخروج مطلقا وقال ابو بكر الصيرفي لا يدخل اذا كان مصدرا بما يقتضي التبليغ نحو قل هو المص اختار

ان يحمل المسلم بالذمي لان النبي صلى الله عليه وآله عطف ذا العهد على مسلم فكان معناه لا يقتل مسلم بكافر ولا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده بكافر لان التقسيم بين المعطوف والمعطوف عليه واجب والا خلاف في ان ذا العهد
انما يحمل بالكافر الحربي لا الذمي فيكون المراد بالكافر المحذوف في المعطوف الكافر المخصوص وهو الحربي
فيجب ان يكون الكافر في المعطوف عليه المراد به الحربي ايضا لان المضمر والمعطوف انما هو المظهر والمعطوف عليه
ولما كان الواجب ان يكون المضمر في المعطوف مخصوصا وجب ان يكون في المعطوف عليه كذلك لئلا يلزم
تنزل المعطوف والمعطوف عليه واشار المص الى ما قلنا بقوله واراده الخصوص من الخبر المحذوف على المعطوف
لا بعض تخصيص المذكور على المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف
التشريك اي اراده الخصوص من المحذوف لا تقتضي تخصيص المذكور لان المعطوف لا تقتضي الا الاشتراك في
الجملة لا الاشتراك من جميع الوجوه والدليل لو قال الشارع صلى الله عليه وآله ان اردت بالكافر الاول الكافر
الخاص يجوز ولا احتمال تامية المعطوف وليس محل النزاع اي الاضمار خلاف الاصل وانما يصار اليه عند العلم
بان الكلام لا يستقل الا بالتقدير وقال ان قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده انما يستقل باضمار التقييد
لا غير تقديره لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده فلا يجب اضمار الكافر فليس محل النزاع لانا لا ينازع في ان
ذا العهد لا يقتل ولا في ان المذكور في المعطوف عليه اذا لم يكن مذكورا في المعطوف كان قاصرا على عموم
والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت
التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع لان النزاع فيما اذا كان الخبر الثابت غير الخبر الاول
ووجه الاقرب ان القائل اذا قال زيد ضارب وعمرو لا يسبق الى الفهم الا ان عمرا ايضا ضارب فيستلزم
ان الخبر المذكور في الجملة اذا كان خبرا عن المبتدا المعطوف عليه والمعطوف ثابت التخصيص لانه اذا
كان خبرا عنهما وهو في المعطوف خاص وجب ان يكون في المعطوف عليه ايضا كذلك وان لم يكن خبرا عنهما كان
خبر كل منهما خاصا لا فيكون عطف جملة على جملة اخرى لا عطف مفرد على آخر فلا يكون داخلا في محل النزاع
المسئلة التاسعة ان رجع الضمير الى البعض هل يصح التخصيص ام لا واذا ورد خطاب على بعضه استثناء
او تقييد بصفة او حكم وكان ذلك لا يمكن الا في بعض ما يتناوله الخطاب العام فهل تخصيص العام المذكور بما بعقبه

يعقبه خلاف مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ثم قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالتي
العفو معلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات لا من ولي الصغيرة والمجنونة فقيل يقال ان الصغيرة و
المجنونة غير مرادة من قوله النساء في اول الكلام اولا ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
فطلقوهن لعدتهن ثم قال لعل الله يحدث بعد ذلك امرا انتهى الرغبة في الرجعة والاختيار في انها مختصة بالرجعيات
فهل يقال ان النبي غير مراد من النساء في اول الكلام ام لا ومثال التقييد بالحكم آية قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا ايضا في انه حكم مختص بالرجعيات
فالمطلقات مخصص بالرجعيات اذ لا كلام فيه واذا عرفت الامثلة فاعلم ان القاضي عبد الجبار قال
انه لا يخصص العموم بشيء من الاشياء لان اجراء اللفظ العام على مقتضاه واجب ما لم يضطر لارتكاب خلافه وتخصيص
الافراد لا يقتضي تخصيص الاول وذهب الاكثرون الى انه يجب تخصيصه واختاره المص في تمسك بان الضمير
اما ان يرجع الى بعض المذكور او الى الكل والاول يستلزم الترجيح من غير مرجح او الاجمال فتعين الثاني وانما
يصح هذا اذا كان المراد بالاول مرجع العود اليه والا ما ذكرناه اشار المص بقوله ووجب رد الاستثناء او
الصفة او الحكم الى بعض العموم لا تخصيصه عند القاضي عبد الجبار مثل ان يعين المخصص بالكتاب لا يخصص لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء فالصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
يعني الرغبة في الرجعة وانما يتناول الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المخصص بالرجعيات لا يخصص المطلقات
يتربصن اي لا يلزم عند القاضي عبد الجبار من رجوع الاستثناء ولا البعض العام وكذا رجوع الصفة والحكم
تخصيص العام كما في قوله تعالى ان يعفون قال المعفو مختص بالبالغات العاقلات واختصاص العفو لا يقتضي تخصيص
النساء في الاية بما عدا الصغيرة والمجنونة مثلا وكذا قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا انما يتصور في
الرجعية وهو لا يوجب تخصيص النساء بغير البائنات وكذا قوله وبعولتهن احق بردهن انما يتصور في الرجعيات
ولا يوجب تخصيص المطلقات بالرجعيات والمرتضى توقف في الحكم بتخصيص عدد وكذا توقف ابو الحسين
البصري والجبائي وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اقتدى بي كان مجملا لان الرجال على الدين يصح عوده

الاستثناء اليهم ومع الاضمار جاز ارجاعه الى العموم ويبقى المجاز في الاستثناء او يصير تقديره الا ان يقتدي بعضهم
بي اذا كان في الاستثناء يجب رجوعهما الى المذكور المتقدم الجمع لا بعضه واذا تعارض المجاز ان توقف
وجب التوقف لتخليص الكلام عن ان اريد بالرجال في قوله تعالى اضرب الرجال الا من يقتدي بي الرجال الاول
يلزم المجاز وان اريد جميع الرجال يلزم في الاستثناء تقدير البعض وهو ايضا مجاز والتوقف في المجازين
واجب وانت تعلم ان المراد بالرجال ليس كل رجال الدنيا فلا يجري حمله على البعض ثم الحاضرون
فيكون حمله على الاول ايضا فهذا مجاز لازم على كل حال وايضا قوله الا من يقتدي بي مجاز لانه عبر عن ارادة العموم
من الرجال ولا يصح الا تقدير البعض فان الاستثناء لا يصح تقدير البعض فقط وكذا الرجال لا يدل على العموم لانه قول
واعلم ان هذا الباب على ما ذكره لم يصح ان يكون تخصيص المسائل التسع وان الحق في بعضها التخصيص وفي
بعضها التوقف فهو ان البحث لا يناسب ما ذكر فيه وايضا كون المسائل المذكورة غير صحيحة لا تمنع عدم التخصيص
اذا اجتمعت علامات من التسع في محل فقد هذا الفصل اي مثل المطلق والمقيد المطلق ما دل على
شائع في جنسه دفعة ذلك كرقبة مؤمنة لخصص كثيرة ما يندرج تحته او مشترك من غير تعيين صريح المعارف كلها ما فيها
من غير تعيين شخصي كخذ زيدا هذا الرجل واسامة على الجنس او حقيقة كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول عموم الخارجي او
استغراقا كالرجال وكذا كل عام وذكره كقولك رجل ولا رجل لنفي الجنس لانه لا انعم اليه كل النفي صار
للاستغراق والاستغراق ينافي الشيوع لانه لا يجتمع احتمال خصص كثيرة كذا في شرح العضدي اقول عبارة عم
في قولنا كل انسان حيوان وكل جوهر ممكن الحكم على الافراد الشخصية القيمة الاولى وفي الثانية على الانواع
وقد سبق خصص كثيرة يخلها العنوان فيلزم ان يدخل العام في تعريف الشيخ في جنسه الا ان يقال تعيين العنوان
باعتبار الاشخاص فيخرج تعيين من غير تعيين او يقال بعد ارادة الاشخاص عن العنوان بصيغة كل لا يخل العنوان
لكن الخصص وانما قلنا ان هذا انما يتوجه على زعم المتاخرين لان الكلام على ما حقق ان الحكم المعين حيث هي هي
العنوان والحكم كما يسري الى الافراد يسري الى كل كلي يندرج المعين حيث هي هي والمقيد بخلاف المطلق لو هو ما
يدل على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعام اقول تعريف المطلق بما دل على الحصة المحتملة لخصص كثيرة
كما في شرح العضدي حقا لا تحصر منظر فيه لانه يخرج الانسان الدال على المعين حيث هي هي وقد فرق الامام

المص ان المطلق الدال على المعين من حيث هي هي لا يفيد العموم والخصوص لا يفيد الكثرة والوحدة وبريه منها اعم منه
وهو المعنى المذكور والنكرة المثبتة اما في موضع الامر نحو اعتق رقبة او في غير موضع الامر نحو تحرير رقبة او سالم
ورسم المطلق بانه اللفظ الدال على الدال على شائع في جنسه فالمطلق كالجنس المطلق وغيره وخرج بالدال المهمل و
قولنا على دال يعم الوجود والعدم وخرج بالشائع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعموم لانه استغراقا
وفي اخراجها نظر والاولى زيادة على البدل هذا عبارة النهاية والظاهر سوق كلامه ان الشائع في جنسه
صادق على المعين من حيث هي هي ثم المطلق بالمعنى الاول ايضا لكن الظاهر من شرح العضدي عدم شمول المطلق
لقسميه الانسان والرجل من حيث هي هي ثم ان رجل حيث هي هي شائع في الجنس الحقيقة كما قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح انما
الشائع في الجنس ما يصدق نفيا ما ثم من مرتكز كلام القوم ان المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام
انما تتعلق بالافراد دون المفهومات هذا عبارته واقول فيه بحث فان المطلق في الكتاب والسنة يعني المعين
من حيث هي هي كثيرة وكون الحكم على الفرد لا يستلزم اخراج المعين من حيث هي هي عن المطلق اذ على ما حقق الحكم
عنوان القضايا على المعين من حيث هي هي لا على الافراد كما توهمه بعض المتاخرين ان قلت قال العلامة التفتازاني
فيما صنفه في الجزء الاول جعل الانسان موضوع للحصة وتبعه كلامه هنا على ذلك قلت هذا غير صحيح لان المعرف
باللام مثل الانسان في الكلية اللام فيه لتعيين المعين من حيث هي هي لا الحصة ومن الظاهر ان اللام لا يعين مثل
انسان في بل يعينه فيكون مثل انسان موضوعا على المعين من حيث هي هي على انه لو صح كلامه هذا بناء على زعم كون الحمل
المعروف باللام للحصة المحتملة لخصص كثيرة فيلزم دخوله في تعريف المطلق بالشائع في جنسه لو لم يذكر قول المص
من غير تعيين مما انه قال في شرح الشرح ان الحصة المحتملة لا تصدق على الانسان المعرف باللام بالجنس للحاجة قوله من
غير تعيين وهو على هذا اعلا بعد منه اذ الحصة المحتملة رجل اذا زيد عليه اللام الجنس لا يتغير عن معناه ثم حصل من تعيين
فاخرج قوله من غير تعيين فالحق تفسير الشائع باللام كما فعله المص في النهاية تامل وقد يطلق المقيد على ما اخرج بالشائع
مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقاب المؤمنات فقد اخرجت من الشائع بوصف من حيث
شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فانيل ذلك الشائع منه لما قيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه ان حقيقا
فلا تقييد مثل الواو الركوة واعتق رقبة مؤمنة فانه لا نزاع في انه لا يحمل المطلق على المقيد هنا لانه لا تعلق

بينهما اصلا وان تماثلا اي المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكون السبب واحدا او يكون هناك سببان متماثلان
او مختلفان وكل واحد من هذه الاقسام فالخطاب اما ورد فيه اما اذا ورد فيه باقسامه ستة فلنتكلم فيها اما الاول
فاشار بقوله وان اتحد السبب حمل المطلق على المقيد لان المطلق غير المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان
بالجزء فان الاتيان بالمقيد عامل بالدليلين بخلاف ما لو لم يحمل المقيد وحمل المقيد على الاستحباب مجاز اذ وقد يكون
يمكن ابقاء المطلق على حاله بان يحمل المقيد على الاستحباب فما كان الحمل على الاستحباب مجازا لا يكون اختيارا فيه
واختلف السبب لم يحمل المطلق على المقيد مثاله تقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان وعدم تقييدها في كفارة الظهار
اعلم ان الاصوليين اختلفوا في الحكم المسائل اذا اطلق احدهما وقيد الآخر وشبههما مختلف فالحنفية قالوا ان
تقييد احدهما يمنع تقييد الآخر نقطا وكذا الحنفية يقولون انه لا يجوز تقييد هذا المطلق ثانيها ان الكتاب
التقييد والدليل على فساد القول الاول ان الشارع لو قال وجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار
الاعم لم يكن متناقضا ولا الدليل المذكور اشار المصنف بقوله لامكان التنصيص من الشارع على جواز المطلق على
اطلاقه كما اذا قيد في القتل بالمؤمنة وفي الظهار بتركه كيف كان واحتجاج بعض الاشيرية على وجوب التقييد نقطا
بان القرآن كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة فانه لما قيد في الطلاق العدالة والمطلق اشار حمل المطلق
على المقيد فكذا ههنا فاذا قيد احدهما يجب تقييد الآخر ضعيف اي احتجاج بعض الاشيرية ضعيف لان الظاهر بوجوده
قولهم القرآن كالكلمة الواحدة عدم اشتمالها على التناقض لان في كل شيء والاوجب تقييد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد والتقييد
في الشهادة بالعدالة في كل صورة لا يجامع الا بالتقييد بالاطلاق وهو محتمل الاجماع اعتبار العدالة محل نظر لاستدلال الحنفية
قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق رقبة ما من الرقاب فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة
لكان القياس ابطالا لما ثبت بالنص فيكون القياس باطلا وغير جائز الا الدليل المذكور اشار الى قوله
ومنع الحنفية هذا بالقياس والجواب عن استدلالهم ان هذا اشتاف لهم لانكم اعتبرتم تسلمه الرقبة عن كثير من الصفات فيكون
اشتراط السلامة من العيوب بالنص فتح ولهذا اشار المصنف بقوله لامكان التنصيص لا اعتبارهم السلامة وقولهم الخ
لان الاطلاق يسمى التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد دلالة دال على الماهية من حيث
هي هي ولا يدل على الافراد فلا يلزم التخيير وفيه بحث المقصد الخامس

الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول فالفصل الاول في المجمل وهو لغة المجموع اذ جمل الشيء مجموعه ومنه الجمل
اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل والموقف ما له دلالة غير واضحة وهو قيل في القول و
الفعل والمشترك والمتواطئ وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق فهو غير مطرد
ولا منعكس اما الطرد فلان المهمل كذلك وليس بمجمل والرابع لفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس
بشيء اتفاقا وانه ليس بمجمل لوضوح مفهومه واما العكس فانه يجوز ان يفهم من المجمل احد
محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء لا يصدق احد عليه كذا في شرح العضدي اقول يصح
الحد المذكور بحكم غير احتياج عنايه لان المراد باللفظ الموضوع كما زعم العلامة التفتازاني من
اللفظ المذكور في التعريف بان في المبادر من الاطلاق الاستعمال الصحيح الواقع في الخطاب على
نهاية ما يناسب ان يحمل قوله فيهم على المبين للمفعول من باب الافعال لا من الفهم كما في شرح العضدي
والافهام باعتبار تعيين المراد فلا يتوجه ان اللفظ المشترك يفهم احد معانيه اذ لا يحصل الافهام
المتكلم للمخاطب وايضا لفظ ما في التعريف الاول يعني الشيء فيجب حمله على اللفظ والا ورد ما يرد
على التعريف الآتي ويمكن ارادة الشيء المصطلح لان العلم بالمستحيل مثل شريك الباري انما يحصل
الباري والشريك بما صدر الشيء اقول يبقى ان يخرج منه الفعل ويمكن دفعه بان المراد
قسم هو اللفظ المجمل وفي التعريف الاول ايضا يمكن البحث لان هذا التعريف صادق على المشترك
المعنى والاسمين مجملا وفيه مباحث اربعة الاول الاجمال قد يكون في اللفظ المفرد وبالحاصل
كالقرء وبالاعلال كالمختار المتردد بين ان يكون صيغة الفاعل او المفعول واما في المركب فاما في
المركب بجملته نحو بيعوا الذهب عقد البيع لتردد بين الزوج والولي وتهافت مرجع الضمير او تقدم
او ان يقع كل واحد منها المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضربته وتهافت مرجع الضمير نحو زيد طبيب ماهر تردد
الذهن هل المهارة في طب اوفيه ومنها تعدد المجاز او مع المانع في الحمل على الحقيقة ومنها
تخصيص مجهول او استثناء مجهول او صفة مجهولة الاحوال استعمال في موضوع كالمشترك المحتمل لمعانيه
كالقرء والمتواطئ المحتمل لكل فرد من افراده وكذا المحتمل لكل جزء من اجزائه كالعبد المحتمل لمفهوم
عند الاوباحة واذا اقترن بيان صحيح فان الحق محتمل لكل بعض او حال استعماله في بعض
موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين حيث قيد

لان العلم بالمعدوم لا يحصل الا من صورته مثل شريك الباري العلم بحصول صورته موجود والشريك من حيث المفهوم من المستحيل

بالاحتمال المجهول وهو غير معلوم حين استعماله في بعض موضوعه وقد يكون باستثناء مجهول كقوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة الموعودة فيما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين
فاذا رجع عرف البيان بمشيته لكن لم يقل الرسول صلى الله عليه وآله المراد البعض وهو غير الذمي فان الكفر
من اللفظ حذف المراد او حال كونه كذلك اللفظ مستعمل لا في موضوعه ولا في بعضه كالاحاد الشرعية
كالصوم والصلوة فان الشارع نقلها عن المعنى اللغوي وليست مستعملة في بعضها لا في جزء
ولا كلها فاذا اطلق الشارع لم يعلم مراده لا بد من بيان اما الصلوة فكقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني
اصلي واما الصوم فبتعليم مصداقه وشرائطه اقول الظاهر ان الصوم والصلوة منقول شرعي او مجاز في اول
الحال فيما الاول استعمالها في معناها تكون حقيقة ويحمل المستعمل اعلام الوضع كما في الالفاظ
اللغوية وعلى الثاني لا بد من تعيين الشرعية وهي علم في معانيها المجازية غير الشرعية وقد يكون الاجمال
المعنى كما اذا تردد على الوجه كما اذا اصلح النبي صلى الله عليه وآله صلوة لا يعلم انه ندب او وجوب
فهو مجمل اذ الوقوع لا يدل على الوجه الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فانه حينئذ يكون مستغنيا عن البيان
البحث الثاني المجمل جائز في الحكم المحققون فيه واذا جاز وجب المجمل في كلام الله وسنة شرفه بالنسبة
الحكم مثل التنصيص بعد الاجمال لانه اوقع في النفس وايضا قد يكون تردد المخاطب في الاحتمال لازديادا
اجره مطلوبا فالمجمل نظرا الى الحكم جائز يعني ان الحكم في نفسه متحقق ولا مانع في الحكم عن وقوعه وواقع كما
الايات المتقدمة اولى الاجمال اذا كان اعم من المجاز في المتناول الشرعي لا يمكن انكاره ان من لم
يتعلل منع الاجمال والظاهر من الاجمال كلام فيه ابهام ولعل المنكر انما ينكر وقوعه كما يفهم من قول المص
احتج المخالف المنكر لوقوع الابهام في الكلام بان القصد اي مراد الله تعالى الافهام واعلام معنى كلامه والا
لزم العبث اي ان لم يكن المراد واعلام المعنى يلزم العبث لان اللفظ لا فائدة فيه الا افادة المعنى
فان ذكر مع الاجمال البيان طال بغير فائدة فان البيان في اول الحال يغني عن ذكر المجمل والا الى
ان لم يذكر البيان لزم التكليف بما لا يطاق وان عين تعيين المراد يستلزم تخصيص الاحتمالات والعلم بكلها
وكذا العلم بما فيه ان الاحتمالات قد يكون محصورة يمكن الاحاطة بها واقول مراد المستدل ان القرآن
لا يجوز اشتماله على المجمل ودليله في قسم الاحكام عام اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين ولم يعين
النبي صلى الله عليه وآله البعض لم يفد التكليف بما لا يطاق لان الامر بالمجمل مراد الشارع يختلف بالاحاد فان

قال المكلف لا اعتقد تعيينه وانت تعلم ان مراد الآمر والمكلف كونه على ان الامر قد يكون لمحض توطين المكلف
نفسه على العمل اذ لا يكون وقت العمل بالامر موجودا وايضا لا يكون التكليف بما لا يطاق والجواب المنع للملازمة
الاولى اعني قوله والا لزم العبث ان كان المراد الافهام التفصيلي فانه يمكن في دفع العبث الافهام الاجمالي
والمنع في الثانية اعني قوله فان ذكر مع البيان طال بغير فائدة لجواز اقتران التفصيل والطول بفائدة
خفية مثل ما قيل ان كل حرف من القرآن وردت على الهيئة الخاصة جزء للايمان والمراد وجوده وشفاء
لامراض او ظاهر مثل ان يكون التفصيل بعد الاجمال اوقع اذ من الاستعداد لاشتمال قلب البيان
فيحصل الثواب البحث الثالث التحريم والتحليل المضاف الى الاعيان ليس مجملا سابقا
فهم يجري الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطء في حرمت عليكم امهاتكم خلافا لبعض الحنفية
الذين وقع النظر في انها من المجملات وليست منها وهي تشتمل على مسائل الاولى في ان اضافة
الاحكام الى الاعيان لا تستلزم الاجمال اطبق المحققون على ان التحريم المضاف الى العين كقوله
تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم والتحليل المضاف الى العين كما في قوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام ليس من الاجمال اي يستبين انهم لا المراد ودليل الاجمال عدم السبق اقول
مجرد السبق لا يفيد ليس بكاف في عدم الاجمال واما كون المراد من حرمت عليكم امهاتكم مجرد
الاكل غير معلوم ولا احتمال ان يكون المراد الانتفاعات الاما سيجيء بحسب الشرع والعرف لا
والا لم يقتصر المفسرون العموم فاذا قال الشارع اردت البعض يلزم ان يكون مجملا او قيل
اظهار اراد البعض كما في منع اللفظ ظاهرا وبعد التعيين صار مستغنيا واصح الاكثر على ان متعلقها
اي متعلق التحليل والتحريم وهو الذات غير مقدور والحرام والحلال من المقدورات فلا بد من
اضمار حتى يتعلقا بالمقدور ولا اختصاص بالبعض والاعم الراجح من غير مرجح والجواب المنع
من عدم الاختصاص اذ يستبين بعض الاحتمالات لا العموم مرجح كما في حرمت عليكم الميتة
ينقل الاذهان لا الاكل المسئلة الثانية في ان الاسم في قوله تعالى واحل لكم ليست مجملة
ذهب المحققون الى انه للاجمال وقال بعض الحنفية انها مجملة لما ان الباء في برؤسكم لا تخلو ان تكون
للتبعيض كما قال بعض الشافعية او للالصاق كما قاله جمهور اهل اللغة فعلى الاول يقتضي البعض
على اقل ما يطلق وعلى الثاني كذلك فان الصاق اليد بالرأس يتحقق بالكل والبعض فهو قدر

الميتة الخ

مشترك تحقيق بالاقل لكن المص حمله على تقدير ان يكون الباء للالصاق المفاد الاستيعاب ولعل هذا
الرام لم والا لا يلزم كما اشرنا اليه لا يستلزم مجملا لان الباء ان كانت للتبعيض كما زعم البعض على
ما قرره المص ثبت التراطؤ اذ يكون المراد البعض المطلق المستلزم لمكن للتكليف بالاتيان
بما اذ اراد من المراد المص كما هو مختار الشيعة والشافعية والا اي ان لم تكن للتبعيض وجب
الاستيعاب وانت تعلم ان الحق عند المص ان الباء ليست للتبعيض فيلزم الاستيعاب مع ان ليس
مذهبه وان كانت المراد البعض مع انه يحتمل الاستيعاب يكون مجملا الا ان يحتج للظاهر بما ذكر
على مراده من اجمال واحتجت الحنفية باحتمال رؤوسكم الجمع اي جميع الرؤس والبعض اي مسح بعضه
فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه كما عرفت ثم يحتج الفقهاء ان الاولى الاطلاق في الاية
المسئلة الثانية الافعال المنفية ليست بمجملة مثل قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صوم لمن لم يبيت بالليل فذهب المحققون للاعم والاجمال وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي
ابو بكر الى الاجمال وذهب الجمهور الى ان اللفظ دال بالحقيقة على نفي الذات اذا كانت الصلوة موجودة
لا يمكن نفي الذات وجب التوسل بارتكاب المجاز ات وهو نفي الصحة لوجوه على ما ذكره المحصول الاول منها
ان المدلول عليه باللفظ نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء
الصفة على عدم الذات فاذن قوله لا عمل يدل على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل
في الذات فوجب ان يكون معمولا في الباقي تأتيها هو ان المشابهة هي احدى اسباب المجاز
فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى ثالثها ان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة
اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة واطلاق الاسم على الاقرب الى المسمى
اولى قال المص ولا اجمال في الفعل المنفي اذا قرب المجاز لان نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات
نفي الصحة اشد تركه في العموم اي نفي صحة مشاركة لنفي الذات فان نفي الذات كما انه يستتبع نفي جميع الصفات
كذلك نفي الصحة يستتبعها ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ
بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض الموارد وهو الذات بقي الباقي مندرجا تحت
الارادة في المحصول ان قلت اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام وهو
انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام تابعة للمطابقة التي هي الاصل فاذا انتفى الاصل

ان اصل كيف يبقى دلالة الالتزام الذي هو الفرع قلت انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي الصحة تابعة
لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص
في بعض الصور وهو الذات وجب ان يكون معمولا في الباقي وهو اعتبار المحصول واليه الاشارة في عبارة
المص ويتوجه ان خلاصة السؤال انه تقرر عند المنطق انه لا يمكن تحقق الالتزام بدون المطابقة فكيف يتحقق
الالتزام وفي لا مدخل للجواب كبرا والحق ان نفي المطابقة هو تصور نفي الذات لا التصديق بنفيها
لكن يتوجه ان نفي الصحة انما يلزم نفي الذات بعد تسليمها تصديقا لا تصورا والتحقيق قول المحصول
ان لا صلوة مع التصديق بنفي ذات الصلوة وهذا التصديق يلزمه نفي الصحة وهو المراد
لعدم صحة ارادة التصديق بنفي الذات فاذا تقرر ارادة نفي الصحة فهو يشمل نفي الذات ايضا
لكن رفع في الصفات تحققها فيتحقق نفي الصحة بالمعنى المص في النهاية فيه نظر لان عموم نفي الصحة لنفي
الذات ونفي الصحة انما يظهر مالا لا يتم معا فاذا عدمت المطابقة التي هي الاولى وجب
عدم الاولى والحق ان نفي الدلالة الاصلية باقية والحكم مستند هذا الكلام النهاية وفيه ان المراد
من قال باعتبار المطابقة ارادة انه لا يراد نفي الذات الذي هو المطابقي قول لا صلوة لكن
منه اراده نفي الذات لا شبهة لان الصلوة موضوع شرعا للصحيح فالصلوة الباطلة ليست بصلوة
اليه فلا يحتاج الى اختيار المجاز وكذا لا شهادة لا يحتاج الا بوجود واحد اشهادها فلا يحتاج الى
القول باختيار المجاز ولو حمل على الصحة لا يكون الاستثناء من الصلوة كما روى احمد عن ابي عبد الله
بالنفي كما لا صلوة موجودة لا يكون نفي ذاته فلا بد من تصرف تصرف النهي النفي المستفاد من قوله
صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اي لا صلوة بدون الفاتحة اليه ولا تخصيص لبعض
المقدرات والجواب قد ثبت الاولوية من تقييد المسئلة الاجوبة ان آية السرقة ليست بمجملة
بعضهم لان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجمل باعتبار ان اليد تطلق على هذا
العضو من اصل المنكب وعلى من الكوع وعلى من الزند وعلى من الاصابع والاصل في الاطلاق
الحقيقة فيثبت الاشتراك المستلزم للاجمال وقال بعضهم انها مجملة باعتبار ان القطع لا يراد به مادة
الشق كما في قطع الرجل على قصة يوسف على نبينا وآله وعليه السلام وقد يستعمل في الابانة كما هو المراد
في آية السرقة والحق ان الحمل في المقصود من المنكب لانه لو كان حمله في غيره لغو ان يقطع اليد

من الكوع انقطع يده كذا وضع اليد فلا يكون مجملا ولا اجمال في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة اعم من ان يكون
ابانة جملة عضو كما هو المشهور وقطع اليد بالكسر من الكتاب او ابانة العضو والبقية العضو المشترك واذا
وقع القطع من المنكب ورؤس الاصابع فقد تحقق القطع واقول الاجمال باعتبار اراد الشارع كما قال المص
من الشرع اذ ردت معنى المسرق يكون اجمالا كذلك على من قطع اليد بالسرقة مجملا حينئذ لانهم من اللفظ
فيكون اجمالا المسئلة الخامسة في ان رفع الخطأ ليس مجملا ذهب البعض لان قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطأ والنسيان مجمل لان الرفع في ظاهر الخطأ هو ليس برفع فلا بد من اضمار او صرف اليه
الرفع ليس البعض اولى فيلزم الاجمال والجواب انه لا اجمال اذ ان في لا الفهم نفي المؤاخذة
ولا ما ذكرنا اشار المص بقوله ولان في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ دلالة على المعنى في المؤاخذة في الاخرة
في الشرع المعتبر لا في نحو ان يسقط عنه الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عموم الكتاب
وقد يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب اذ قد تم من
العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان
على الصبي والنائم لا يعاقب واما لتخصيص الخبر بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا بهذا
واذا حملنا المؤاخذة على الاخروي انتفع ذلك ويؤيده قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
المسئلة السادسة في ان الجمع المنكر اذا ورد الامر بمثل اعطه درهما قيل انه مجمل لاحتمال ان يكون
المراد اكثر من الثلثة ولا اولوية للبعض لوجوب الوقف والحق انه لا اجمال فيه لانه لو كان مجملا
لما فهم منه العدد باقل مراتبه وهو الثلاثة والتالي باطل اشار بقوله ولا اجمال في ما يعد المتكلم
عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلاثة قال المكلف اذا علم انه لم يخرج كذلك فلا توقف في العلم
فلا اجمال قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم ما لا جاز تحقيق الاجمال في درهم عند عدم القطع على انتفاء
والخصارة فيها فهو حق لكنه يتحقق بكثير ما ليس بمجمل وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطأ وانت
تعلم ان كلام السيد لا يظهر فائدته فان المتبادر بانه بالاجمال انفصال الشيء في المبين وفيه
مباحث تمس الاولى في البيان وهو التبيين كالسمع والتسليم مرتان اذا ظهر او انفصل او تميز
به المبين وهو الدليل او المبين والمدلول به بالنظر الى المعنى اختلف تفسير الاجمال فقال المص في
هو الاخفاء من حيث الاشكال لا من حيث الخفاء والوضوح واورد عليه ان البيان ابتداء بيان والاشتقاق

واحد مذاهب واجبا فلزم ان يكون مجازا قلت لم لا يجوز ان عليه بالخطاب لا مع كونه
غير داخل في الخطاب مثل تعليم الامة اقول لهم حرمكلام المص مجازا والمص الكلام المحصول ان يكون
التعليل بيانا فتعلم تارة بالنظر وتارة بالضرورة الا ان صاحب المحصول جعل النظر على قسمين قسم
يكون بالدليل اللفظي كخذوا منا سككم وقسم بالدليل العقلي كما ذكر مجملا وقت الحاجة وعلى ما
يصلح للبيان والمص جعل الدليل اللفظي مجملا للضرورة والنظر ولعله نظر الى ان الضرورة والنظر يكون
بالنظر الا حال تفسيره تامل مثل ان النظر من كلام المحصول الى الضرورة النظر انما يكون فرجانب التعليل
ولم يتعرض لجانب المركب بناء على انه لا يكون الا بالنظر او لعدم ما يقتضيه وفيه قال ان التعليل بطول
فلا يكون بيانا فقد اجاب بانه لا ان القول قد يكون اطول فانه في مثل الحج لو قيل وارد الكثيرة لا
يقدر الانسان ان يحفظ كلامه فاذا اراد التعليل ايضا ان اراد التعليل بطول كلامه فلا وان
اراد في الجملة فلا والقول فيه باب البيان وفيه ان الانسان لا يقدر التعليل والقول كما وان
البيان يحسن ابتداء وايضا الفاعل يتعلق فعله لوجوده والمتعلق ما فيه منه والمخالف لعلم الحول
يلزم الطول لانه لا بد من اللفظ ايضا التحقيق الثاني في التعليل والقول ان اتفقا كما اذا
في لطائف واحد وطائف طوائفا واحدا فالاول بيان وان تنافيا كالطائف طوائف واحد
بواحد في المحصول القول والتعليل اذا ورد اما ان يكون متطابقين او متنافيين فان كانا
متطابقين وعلم تقدم احدهما على الاخر فالاول بيان والثاني تاكيد لان الاول قد حصل
التعريف به وان كانا متنافيين كقوله عليه السلام فرض الله الى الا العمرة فلطف لها طوافا
واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فالقول هو المتقدم
بيانا لانه بيان بنفسه بخلاف التعليل قال ابو الحسين المتقدم بيان سواء كان المتقدم فعلا او
قولا وقيل البيان القول لهم ان يكون متقدما او موقوفا الا ان بيان يدان بخلاف التعليل
فانه يحتاج الى قرائن هي الضرورة ونظائرها ولانه قد يكون الدليل اذ يعتبر في القول انه
بيان والتعليل انه من حيث يصير كما اشار المص بقوله اذ التعليل يحتمل ان يكون من حيث يصير
القول بيانا والتعليل ايضا لا بد منه فيكون الدليلان يحتاجان اليها قال والنهاية ان هذا ليس كيد
فان الغرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا عدم التعليل بيانا لانه خطاب في حد نفسه

وبعض الحنفية الظاهر انه لا يجوز مطلقا والرابع قول المعتزلة انه لا يجوز التاخير الا في النسخ فانه يجوز
تاخير النسخ واصح الخيار المص على الاكتفاء بالبيان الاجمالي فيقال ظاهر ارادة خلوص الحق
حرمتا خير البيان عن وقت الخطاب بان المتقدم بالخطاب الاقتضاء واذا كان مراده من اللفظ
غير ظاهره وهو مما لا سبيل لنا لعدم الدلائل الدالة عليه كان الخطاب اخراجا ما يحمل وهو
لا يليق بالحكيم فاطلاق المطلق عنها ارادة ظاهره يجب لا يجوز ارادته واما وجود الاجمال
فينبغي الاغراء احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه
امر بالبقرة بمعنى بقوله انها بقرة ولم يعينها وقت الخطاب والا لما سالوا وبقول ابن
الزبعري لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن محمدا فقد
عبدت الملائكة والمسيح فيلزم ان يكونوا حصب جهنم ولا يليق به بطلانه وبانه يجوز تخصيص
الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يتبع الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان
فلا صحة الاجماع على وفق تاخير البيان لا وقت الحاجة ان الله تعالى وعد بيان القرآن
بقوله ثم وهو يقتضي تاخير البيان وايضا امره تعالى اولا ببقرة بقوله ثم امر البقرة بعد
اسئلته من المكلفين فاو البيان عن وقت الخطاب وايضا عليه الزبعري لما سمع قوله تعالى
انكم وما تعبدون الاية اراد المخاصمة مع النبي صلى الله عليه وآله فقال اليس قد عبدت
الملائكة والمسيح فيكونان حصب جهنم فنافى بيان ذلك لانه ان ثبت ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون والمص داخل في الخطاب مع انه يثبت وقت
التعبد وهو ليس مراد الله والا يلزم التكليف بما لا يطاق واحد يحتمل ذلك عند نا وعند
الميت غير داخل فيلزم تاخير البيان والجواب عن الاول انه يحتاج الى الحشر انما
يلزم الاغراء لو لم يتوقف العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه فانه لا يعلم تاويله الا
الله على تقدير الوقت وفيه بحث ظاهر اذ المتشابه لا نظير خلاف النص فيه تحقيق
الخطاب الذي ظاهره دال على شيء والمكلف يعرف كما عرفه ظن غلط فانه لا يليق من الحكيم وفيه
ان الخطابات العامة التي يسميها من حيث وقت الفعل يجيبها تكليفا عليهم انه ظن فاسد
عن الخطاب انه يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خلاف الاجماع فان كلام يتبع ذلك

ذلك حيث قال الله تعالى فاتبع قرآنه واتباع القرآن اتباع الحكم ثم قال الله تعالى ثم ان علينا
بيانه فيلزم ان يكون اتباع القرآن قبل البيان فيتاخر البيان عن وقت الحاجة فلا بد
من تاويل قوله تعالى بان المراد اتباع قراءة القرآن قبل البيان فيتاخر البيان عن وقت الحاجة
فلا بد من قوله تعالى بان المراد اتباع القرآن للاتباع حكم الا يرى ان هذا حكم على جميع اتباع
القرآن ولا يختص بالاحكام او المراد اتباع احكامه على وجه الاجمال ان قلت وقت
القراءة وقت الخطاب فيلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب كما يقتضيه قلت وقت
الخطاب وقت فهم الخطاب لا وقت قراءته وعلى هذا ما في الشرح العضدي من ان الخطاب هو الذي
يعلم معناه وكذا الثانية من حكاية في البقرة فانه يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة
فانهم لما اردوا سالوا عن البقرة فيلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا المراد لم يكن معينا
ولم يعين حتى احتاجوا الى السوال فيلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة واقول ضيق وقت
في البقرة غير معلوم فلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب عن الاستدلال انهم
البقرة لم يكن تلك المعينة لكن لما ابوا وتعللوا في ذبحها ضيق الله عليهم بزيادة الامر
الشاذة حتى ضاق عليهم الامر ولهذا قال ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة كانت لاجزات
لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ويدل عليه قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه يدل على انهم
قادرين على الفعل وان السوال عن التعيين كان تعنتا ولجاجا وعن الرابع ان عبد الله بن
الزبعري جهل معنى كلمة ما حيث انها شاملة لغير العقلاء كما اشار المص بقوله انه اي سوال
ابن الزبعري وحمله الاية على ما يحتاج الى البيان جهل من السائل فان كلمة ما لا يتناول العقلاء
بحسب الغالب ولا يرد قوله تعالى والسماء وما بناها حيث فيه ولهذا نقل ان النبي صلى الله عليه وآله
رد على ابن الزبعري فقال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلغة قومك الم تعلم ان ما لما لا يعقل
ح تبين ان قوله وما بناها مجاز وقوله تعالى ان الذين سبقت لهم الاية لزيادة التوضيح للبيان
لعدم اشتباه لخروج الملائكة والمسيح عليهما السلام عليه في الشرح العضدي من اخبر انما
النزاع في التكليف الى يحتاج الى صرفها للعلم بها ولهذا عقدنا المسئلة في الباب الاخر
وقت الحاجة اقول لما كان المحذور مشتركا اورد الاية المذكورة والص لانه ان قوله تعالى

عالم فلا يلزم دخول الملائكة وعيسى عليهم السلام وغير الخمس الى التكليف مشروطا بالسلامة فليست
وان كان اخذا من العموم لكن رجح بالشرط وهو اي الاشتراط ثابت عند كل عاقل ونحن نقول
باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة فاحتمال زيد انما يدل على عدم علمه بانه مكلف قبل
النقل يقينا ويجوز ظنا وهو يكفي وايضا لا يلزم العلم بخصوص زيد بانه مكلف بل يكفينا ان مكلف
بشرط السلامة اعلم ان المص اختار في النهاية في هذه المسئلة مذهب ابي الحسين البصري وههنا
ابطل ادلة الطرفين فلعله يرى التوقف او يجوز تاخير البيان مطلقا لفائدة وتطبيق التكليف
نفسه كما مر تنبيه جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ للاوقات الحاجة مع الحصول بحيث ان لو جاز ان
تبليغ ما يوحى اليه لا وقت الحاجة وقال قوم يجب تقديمه لنا ان في التاخير قد يكون تقديم
الاعلام على حضور وقت العمل قبيحا وقد يكون ترك التقديم قبيحا وقد يجوز الامران فلا يكون
التقديم واجبا واحتجوا بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فان لم تفعل فما بلغت رسالته
والامر للفور والجواب انا بينا ان الامر ليس للفور ونحن قد بينا ان الامر فيما ليس دليل الفور
للفور فاقول هذا الحكم مخصوص بتبليغ الامامة كما هو رواية الامامية فلا تنهض دليلا على العموم
وقد بين ان التبليغ مخصوص بلفظ القرآن من كل الاحكام والا ما تقدم من الحصول اشارة المص
مجملا بقوله لا يمكن اقتضاء المصلحة لذلك التاخير فلا يجب في تقديم التبليغ عن وقت الحاجة
والامر بالتبليغ في قوله تعالى بلغ ما انزل اليك لا يصح للفور كما مر ولا للعموم اي عموم الاحكام
لا نعرف المنزل المفهوم من قوله تعالى ما انزل الى القرآن اما لان الانزال قرينة ولان التبليغ لا
يطلق الا في القرآن وفيه نظر عرفا اي عرف الشرع فانه لا يعرف المنزل الا بكتاب الله
واقول قد قلنا ان ما انزل هو امامة امير المؤمنين عند الامامية والقرينة قراءة ابن مسعود
بلغ ما انزل اليك من ربك في علي بن ابي طالب تنبيه يجوز ان يسمى امامة المكلف العام من
غير اسماع المخصوص ويكون تكليفا بطلب الخاص فان وجده عمل به والا بطل ظهر العموم وهذا
بالحقيقة وجود المطلوب وعدمه فان وجد الخاص عمل به والا عمل بالعام كما انه اذا وجد الماء توضأ
والا تيمم وهذا قول النظام وابي هاشم والفقهاء وقال الجبائي وابو الهذيل لا يجوز ذلك في
العام المخصوص بدليل السمع وجوز ذلك في العام المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم السامع ان

ان في العقل ما يدل على تخصيصه والمص اختار المذهب الاول لوجهين لانهم سمعوا اعداء المشركين
حيث وجدوهم وذلك ما يوجب قبول المحسوس ايضا اي لان الصحابة سمعوا اعداء المشركين
ولم يسمعوا استثناء بعضهم من اهل الكتاب الا بعد حين فانه علم بعد حين انه يجوز الخوض على اهل
الكتاب من اليهود والنصارى في الجزية والقتل من الشرع والعقد لو لم يجز لم يقع وقد
وقع فتبين ان فاطمة عليها السلام لما سمعت قوله تعالى اوصيكم الله في اولادكم وهو عام ولم
يسمع تخصيصه وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث فانكرت ما صدر من الامة
حين وهو حال منازعة ابي بكر جهدها في تعرف ذلك هذا كلامه واقول وكذا امير المؤمنين
عليه السلام حيث ادعى بطلانها فدك ولكن المشهور ان فاطمة عليها السلام كانت تدعي
النحلة ولهذا شهد امير المؤمنين عليه السلام وام ايمن والحسنان صلوات الله عليهم بجواز
اسماع العام المخصوص بالعقل وان قوم لا تقول ان كما يجوز العام المخصوص بالنظر في ان
النظر يحصل بعد ورود الزمان فكذا في العام المخصوص بالسمع اجاز ابو الهذيل وابو علي
على ما نسبهما بان فيه اغراء بالجهل ومنع الفعل بالعموم الا بعد البحث عن المخصوص في
اقطار الارض لان احتمال التخصيص قائم فلا يمكن العمل بالعام الا بعد طواف الكل وهو
بعيد والجواب الاغراء مع ظن التخصيص وعدم العلم بالعموم قول ظن التخصيص غير حاصل
لم يجز الخاص ولو جوز ما ظن التخصيص مع عدم الخاص لزم ظن التخصيص كل عام وظن الاستواء
كاف في الاحكام فلا كتاب في طواف العمار في اقطار الارض وانما يكفي ظن التخصيص
فان ظن التخصيص في ظن الاستواق متحققان الا ان في ظن التخصيص اعتبار العام يجري
فيه تخصيص مظنون وهو الا يناقض ظن الاستواق في جميع الشروط وكاف في العمل بالعام اي
ظن الاستواق كاف في العمل بالعام وان لم يكن الظن مطابقا اقول هذا يقتضي ان لا يكون
المكلف عالما بالمراد وتكون اعلام العام بدون اعلام الخاص قبل تاخير البيان عن وقت
الحاجة اي الخاص الذي لم يجز به لا شك في انه بيان الا ان في ما كان ما المكلف ان يعمل بالعام
فلا يكون له حاجة الى بيان الخاص فما هذا الا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا لان
الظن المعتبر انما يحصل بعد البحث في عدم المخصص فيحصل الظن فانتفاء المخصص من العمل

بالظن وان كان الظن يحصل لاصالة العدم البحث الخاص كل من يريد اعلامها وما كان واجب
بيانه له اذا لم يتبين لم يعلم وما لم يعلم لا تعدان يعلم به كما اشار اليه المص بقوله اما الذي قبل
به كالعام في الصلوة فانه مكلف بفعلها اولا لذلك اي لان يعمل به كالعام المكلف حرمة الحائض
الحيض وشبهه كالنفاس والاستحاضة والارضاع فان العالم بها ليس مكلفا بفعلها حرمة لا
يريد اعلامها فيها ولا يجب عليه بيانه له اذ لا يتعلق غرض بقوله البيان والمبين في علم قد
يراد منه العمل كالعام فانه يراد منه التكليف بالفعل المتيقن والعلم بوجوب العمل الخاص
فلا فائدة في اسماع الدليل له المقصد الثاني في الظاهر والمؤول فقد مضى في اول الكتاب
تعريفهما من ان الراجح من مدلولي اللفظ يسمى ظاهرا والمرجوح مؤولا وتاويل قريب وبعيد والتاويل
قد يكون في ما يترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا مخالفا للاقوى وقد يكون متعذرا فيرد في
البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق
سائرهن بابتداء النكاح اي انكح اليوم اربعا وفارق سائرهن من العشرة او اجعل سائرهن
اي امسك للاربع اللاتي نكحت قبل الست والهذا تولى تجديد النكاح ان يرد من جاء وعند عشر
نكاحا او جاء من غير نكاح ومن غير ملاحظة التقدم والتاخر في النكاح اي بالسبب او بوجه
الحنفية ان ابن غيلان كان جديد الاسلام لا يعرف مشاهير الاحكام حتى تخاطب بهذا
فيبعد خطاب شيء يستلزم ان لم يقبل تجديد نكاح الاخر غير وجه كثرة اسلام الكفار الفرد جنبه
ولو كان يعقل ويقرب عهده اي قرب عهد ابن غيلان بالاسلام المقتضي لعدم علمه بالاحكام
كما تقدم وابعد منه من التاويل المذكور تاويل قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند اسلامه على
الاختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى وانما كان هذا ابعد مما تقدم لانه
ما مر قرب عهده بالاسلام وعدم نقل التجديد الحنفي ثابت وهو قوله ايتهما شئت
دل على ان الترتيب غير معتبر فانه اطلق الاختيار من غير تفصيل ان النكاح الثاني باطل دون
الاول ومنه اي من التاويل البعيد تاويل قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام متتابعات
ستة ولو كان الكفارة واحدة ولا يجوز الى عدد الستة ولو كان يدفع لا واحدة منهن
يوما للتتابع في دفع الكل من ستة مسكينا في يوم واحد او مسكينين واحد الى ستة لو ما لان

لان المقصود في الحاجة وحاجة ستة تحصل بشخص في ستة ايام وما وجد بعده انه جعل المعتبر بحسب اللفظ
وهو اطعام ستة موجود بحسب الارادة واطعام ستة وهو الموجود بحسب اللفظ متعددا
بحسب الارادة وجمع الكفارة ان يكون المذكور هو المراد ولا يكفي قصد حصول الحاجة عن حصول
مستحق الدعوة اي يظن ان يقصد اطعام ستة مسكينا لادراك فضل الجماعة وبركتهم وتقديم
وهم على الدعاء لهم وبعد مستحق الدعوة بخلاف واحد ليس بعيد حمل امر الكفارة
على بيان المصرف وهذا دفع سؤال يتوجه ههنا وهو ان امر الكفارة يدل على ان الصدقات
المستحقين ثمانية فلو اعطى الزكاة لقسم واحد يلزم حمل الموجود بحسب اللفظ متعددا بحسب
الارادة واجاب المص ان بيان الاية يصح ارادة بيان المصرف لان سياق الاية يقتضي
ارادة بيان المصرف لان سياق الاية وهو قوله انما الصدقات الاية مذكور بعد قوله تعالى
ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو
انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا
الى الله راغبون للدعاء لهم في المعطين ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا اخبره ان
بعض العلماء قد صرف الاية على المصرف من التاويل البعيد وهو مذهب
مالك وابي حنيفة واحمد والشافعي فانهم حملوا الصدقات وقيل في وجه البعد في
اللام للملك والواو للتشريك فيكون بيان الاستحقاق فقال المص ليس بيان
الاستحقاق بل بيان المصرف لان سياق الاية يقتضي ذلك فليس بعيد لان سياق الاية
لا يقتضي بيان المصرف كما سيوضح في المعطين ايهم مختارون في الاعطاء و
المنع فيندفع الفرق فلا يصح ان يحمل على ذلك هو المراد وفي الشرح المقصد ان دفع الزكاة يحصل
ببيان الاستحقاق فلا يصح صارفا عن الظاهر الذي يقتضيه واو العطف والاملاك
اولى في تفسير البيضاوي في تفسير قوله انما الصدقات للفقراء الاية من مصارف
الصدقات مقصودا وحقيقيا لما قصد الرسول وظاهر الاية يقتضي تخصيص استحقاق
الزكاة بالاصناف الثمانية ووجوب الصرف لكل صنف وجد منهم وهو اعلى الشيوخ
منهم تفضيلا لاشراك واليه ذهب الشافعي وعن عمر وحذيفة وابن عباس وغيرهم من

من الصحابة والتابعين جواز صرفها لاصنف واحد وبه قال ابو حنيفة والمالكية واحد واختاره بعض
اصحابنا وبه كان يفتي على ان الاية بيان ان الصدقة لا يجوز منهم لا ايجاب قسمتها عليهم واقول واو
العطف لا تقتضي التشريك الذي ذهب اليه الشافعي كما سبق في معنى واو التعطف نعم مع التساوي لم يكن
الاية بالتنصيص بان الكلام ليس الا في دفع غيبته صلى الله عليه وآله بانه لا يعرف اركوة فرقها
فدفع الله ذلك بقوله انما الصدقات والامدي حمل على بيان الصرف والملك جميعا والامامية
منعوا العمل ابن عباس عن امير المؤمنين عليه صلوات الله عليه على ان كونه خلاف الظاهر لا ينافي
ما نحن فيه فانا لا ندعي انه ليس تاويل بل ندعي انه ليس تاويل بعيد والا لاختصاص وهو لا ينافي ولو
جعل للملك ايضا لا ينافي ارادة المصرف لان الصدقات كلها انواع على التوزيع وايضا نعم من التاويل
ان لام الاستحقاق غير الملك وهو مناسب في هذا المقام على الاية لا يصح آخر الى الثانية في الملك
لان في الرقاب ليس فيها يقتضي الملك لم يوط التشريك بل على انه كان مقصود الكلام دفع الغرض
وهو تحصيل بالذات بيان المصرف وبالعرض بيان الاستحقاق المقصد الاساسي في
الافعال وفيه مباحث خمس الاول في مذهب الامامية لا امتناع صدور الذنب عن الانبياء و
الائمة عليهم السلام سواء كان الذنب صغيرا اي الذي ما وقع عليه وعيد الله بالنص او كبيرا وهو
ما وعد عليه الله بالنص والا فرق بين العمد والنسيان والسهو قبل خمسة عشر سنة وبعدها لا قبل
النبوة ولا بعدها اي قبل البعثة وبعد البعثة وكذا الائمة والا لوجب اتباعهم لعموم الامر باتباع
اي اتباع الائمة الانبياء والائمة عليهم السلام الا ما استثني من خصائصهم وفيه ان الامر يقتضي
اتباعهم فيما جاءوا من الله تعالى بعد النبوة ولا يلزم ان اتباع النبي صلى الله عليه وآله في فعل
قبل النبوة والا لارتفع الامان عن اخباره فانه اذا كان تابعا للشيطان لا يكون معتمدا
وايضا لو صح قبيح فائدة البعثة اذ فائدة البعثة خلاص الامة من مقاتلة الشيطان فاذا كان
هو من حزب الشيطان فكيف تجيء غيره فلا يطيب طيب والعمل الانتهاء اي الانتهاء
والرغبة للاطاعة مع العلم بسقوط محلهم لو سقط انتهاء عدو الله وهو اي سقوط محلهم
نقص الغرض من البعثة لان الغرض من البعثة هو انتهاء القرب اسقط او التكليف و
تمشي الكلام النبوة وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الله اهل الشيطان واعطاه النصرة استمالا

استمالا للنفس واستحقاقا للسخط ونصب الانبياء والاوصياء عليهم السلام لحفظ الخلق عن شره
وهدايتهم الى الصراط السوي وانه تعالى قادر على ان يخلق خلقا لم يكونوا ولا يكونون من حزب الله
وليس خلقه على الله وخلق خلقا يكون من حزب الله ولم يكن لا يحاله ولو قدر على ذلك
اخاف الناس لم يخلقه وهو ظاهر واتفق العقلاء على عدم وقوع الكبيرة منهم الا الصغيرة من الخواص
حيث جوزوا الذنب على الانبياء عليهم السلام بل قالوا بوقوع ذنوب كثيرة منهم وكفروا
عندهم لو حكموا الانبياء عليهم السلام عندهم كفار او هذا اقرب الخطأ ما شاء من المثل السابق
ان الكافر يجب القتل من عليه وجوز بعض الجمهور على الاشاعرة صدور الخطأ من الانبياء والذي لا
كفرا والمراد الاعتقاد مطلق الحكم لا العمل الا بانية ليصح قول كما لا حكم بعدم بقاء الاعراض فانه
ليس بلازم من انكاره كفرا وانما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا الى فقد اجمع الجمهور على عصمتهم فيه
في المواقف وشرح الجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما ذلك
المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله لنا الخلق اذ لو جاز عليهم
الاقرار بذلك على لادى الى ابطال المعجزة وهو محال وفي جواز الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان خلاف منعوا او الحق الاسفراني وكثير من الاشاعرة لدلالة المعجزة على صدقهم
في تبليغ الاحكام فلو جاز التخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو محال وجوز بعض العقلاء
بالسهو والنسيان واما سائر الذنوب فهو اما كبيرة او صغيرة فاجمعت الامة على عصمتهم عن
الكفر قبل النبوة وعن الازدراء من الخوارج واما غير الكفر فاما صغائر او كبائر وكل منهما اما
عمدا او سهوا واما الكبائر عمدا فمنها الجمهور من المحققين ولم يخالف فيه الا الحشوية والمعتزلة
عن صدور الكبائر عمدا مطلقا واما صدورها سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر عمدا فجوزه
الجمهور واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا من الاشاعرة والمعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة
لقمة وحبة هذا بعد الوحي اما قبل الوحي فجوز الاكثرون صدور الكبيرة ومنع الجمهور عن الكبيرة
وقالت الشيعة لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة ولا قبل النبوة ولا بعدها لا عمدا ولا سهوا واستحقاق
بالفتوى كذلك اي الانبياء معصومون فيه الا الخطأ وقد جوز بعضهم كانت صغيرة وهم الحنفية
فانهم يقولون باجتهاد الانبياء فيه فيخطأ فيه وقالوا انه يجوز عمدا كما سيجيء تفصيل هذه الاقسام

بالكليتين او تعلق بالترتيب وعلى الثاني يلزم ان يكون الانبياء فيما يتعلق بالتبليغ معصومين من الاول
يلزم خلاف القاعدة التي قررها المص من حصول الاجر بين الاستثناء في الحمل المقصود والمحتوية
جوزوا الكبائر عليهم عمدا وانه وقع قبل التوبة والقاضي ابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا في شرح المواقف
قال القاضي وتحقق الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا دلالة المعجزة عليه
فامتناع الكبائر منهم مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالف في ذلك واجبا من منع الصغيرة
والكبيرة الا على سبيل التاويل في شرح المواقف الجبائي ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة
الا على السهو والخطأ في التاويل وهذا التجويز انما هو فيما ليس من الصغائر الخسيسة كسرقة
او حبة وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة علومهم مطالبون بالتحفظ من ذلك
دون امتهم لان مرتبتهم اقوى ونفوسهم اقوى واقدر وكلما كان العلم اقوى والنفس اضعف يكون عن
المعصية ابعد الا يرى ان جريان النار بالضرورة قريبة منه لا تفعل عمدا وتحترز عنها ويجوز ان
ان يكون العصمة هو العلم الكامل على النفس القوية واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة
سهوا وخطأ الفرق بين السهو والخطأ ان السهو هو ان يكون في عزم الفاعل فعل فيتركه ويفعل
شيئا آخر من غير تعمد او يترك فعلا والخطأ هو ان يكون الفعل الذي فعله يستلزم فعلا آخر لم يكن في عزمه
ان يفعله عمدا وتاويلا انه اولى باعتبار حمل الخطاب على ما يشمل الصغيرة فيفعل الا المعتزلة كسرقة لقمة
وحبة والاستثناء عائد الى الجميع كافر والحق وذكر ما من تنزيه الانبياء والاوصياء الذين هم اصفياء
الله وامناؤه وخيرته خلقه في ارضه وسمائه اذ ليس الله بجاهل فيتخذ رصيد الشيطان اصفياء و
لا جاهل لئلا يعلم صديقه من عدوه البحث الثاني الحق عندي ان الخلق عليه السلام اذا لم يظهر فيه
قصد التوبة بل يدل على حكم في حقنا احتمال الاباحة في المحصول اختلفوا انه ان فعل الرسول صلى الله عليه وآله
بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا على اربعة اقوال احدها انه للوجوب وهو قول ابن شريح وابي
سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران وثانيها انه للندب ونسب ذلك الى الشافعي وثالثها
انه للاباحة وهو قول مالك ورابعها يتوقف في الكل وهو قول الصيرفي وقول اكثر المعتزلة
اما ان جوزنا الذنب عليه جوزنا في ذلك الفعل ان يكون ذنبا وح لا يجوز لنا فعله وان لم نجوز
الذنب عليه جوزنا كونه مباحا ومندوبا ومكروها ويتقدير ان يكون من خواصه وان لا يكون و

وظاهر الامر للوجوب والمتابعة هو الاتيان بمثل فعله الامر الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله دل الامر على ان محبة الله تستلزم المتابعة والازم الواجب واجب كذا في المحصول
واقول ان اريد اتباع الانحاء كما قالوا في باعتبار طلبه المتابعة مسلم واما في جميع الافراد كما هو مقتضى
دليل المستدل فلا اقول لانا ان الاتباع لازم للمحبة على الامر اما اتباع كما هو مقتضى الآية
بحسب الوضع ان كنت مسلما فصل وصح معناه ان الاسلام يستلزم الصلوة والصلوة مدرجة فان
محبة الله تصحح محبة الرسول ومحبة الرسول تقتضي متابعته في الفرض والنفل مع ان النفل ليس بواجب
ويمكن الاستدلال بان الامر ظاهر في الوجوب وان كان نسبة الاتباع اليه صلى الله عليه وآله تقتضي
في الجملة الندب الا ان الخاصة وما اتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فقد اتى بالفعل فوجب علينا
ان نأخذه اقول يجري هذا في المندوب الا الباقي واطيعوا الله واطيعوا الرسول دلت
الامر بظاهرها على وجوب اطاعة الرسول في قوله وفعله فيكون متابعة فعله واجبا اقول الطاعة
الله باعتبار الاوامر والنواهي لا باعتبار الافعال فكذا طاعة الرسول عليه السلام واورد الامر
وكيف وهذا كلام المحصل وهو لا يقول باطاعة امره في الفعل والا لم يسبقه قوله قل فتح
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا
حكم الامر مثل حكمه ولانه احوط اشار بالاستدلال الثاني الى الجواب عن الاستدلال
بالآية الاولى ان الامر حقيقة في القول اقول قد مر تحقيق حقيقة لفظ الامر وهو في ان اطلاق
الامر على الفعل حقيقة الا ان الاشتراك لا يضر لكن لا يكون في جوابا الا على تقدير ان
يحمل التسليم على المعنوي سلمنا الاشتراك المعنوي لكن لا يدل على الفعل خصوصا على الاستدلال
بالآية ايضا وانما حملنا الاشتراك على المعنوي لان المشترك اللفظي يدل على المراد بخصوصه لكن
لا يتعين المراد الا ان يراد بالدلالة على خصوص الفعل باعتبار تعين المراد ودلوه انه لو
حمل على الاشتراك المعنوي لزم ترك الاصل على ما مر خصوص الفعل او القول فيلزم التعميم
فيلزم المحذور وعلى هذا يتعين ان يراد المعنى الاشتراك اللفظي كما يقتضيه قوله مع سبق ذكر
الدعاء وهو قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم الآية فانه تعين يقتضي المراد
فان الدعاء لفظ القول المخصوص خصوصا اذا ضم قوله خصوصا لا قوله مع سبق ذكر الدعوة

قال المصنف ان اراد الوجوب فلا نسلم

انما يحصل وجه الفعل اذ واجب او مندوب مثلا اذا صام النبي صلى الله عليه وآله اذا صام المكلف وجوبا
لا يكون تاسيا فلا يصح التمسك بالآية واقول ظ لا يلزم الحذر عن المخالفة وانما يلزم التخلف عن المخالفة بالعلم
بوجه الفعل فانه اذا لم يعلم وجه الفعل لا يتحذر عن المخالفة ويمكن ان يقال المقدر والمكلف ان يتاسى صورة
وهذه عن ضرر يعلم ان مخالف فيحصل التاسي بحسب الصورة فلا استدلال بوجوب الفعل خوف اتباع المخالفة حيث
يكاد يتوجه بالاقدام ان الحكم بوجوب الفعل انما يعلم باتباع المخالفة واتباع المخالفة انما يعلم بوجوب الفعل
فيكاد كذا الاتباع اي كاد ان الاتباع موقوف على العلم بوجه الفعل فكذا الاتباع يتوقف على العلم بوجه
الفعل لان الاتباع يقتضي ظاهره اتباع الشخص وهو ليس مراد فالمراد متابعة القول او الفعل
باضمار احدهما او مجموعهما والاخير لفظ لا يستلزم زيادة الاضمار فيبقى احد الاولين فلا يتعين المراد
لانا نقول المراد الاعم ولا يحتمل زيادة الاضمار لان المقدر ما صدر عنه صلى الله عليه وآله ويخص
الجواب ان الاتباع المفهوم من قوله فاتبعوني وفاتبعوه انما يتحقق بعد العلم بوجه الفعل فلا
يصح الاستدلال بها على وجه الفعل ولا يلزم الدور وفيه نظر سيأتي ان اريد بالاتباع الاتباع
فيما علم وجه فلا يتم الاستدلال والمراد بالاتيان في قوله تعالى وما اتيكم الرسول القول يترتب ما يتكم
او النهي لا يكون الا قولا فلا يكون فعله صلى الله عليه وآله داخلا في هذا الخطاب فلا يصح الاستدلال اعترض
المص في النهاية بان النهي كالامر فيصح المقابلة بالفعل في النهي وايضا لا منافاة بين الامر بامتثال نهي
الاتي به فلا كان او قولا والانتهاء اذا نهى بالقول في عبارة النهاية وتخصيصه الامر اذا حمل على
الفعل يصح مقابلته بالنهي الذي هو الترك لان الفعل والترك متقابلان ويصح ان يقال يجب ان يحمل
الامر على الاعم ويحمل النهي على القول والطاعة وانه الامر اي الحكم سواء كان امرا او نهيا وجواز الفعل
لا يدل على الحكم اذ لا نزاع فيه وفي الحرج في قوله تعالى في تزوج زينب التي كانت في حباله زيد الذي
سماه النبي صلى الله عليه وآله ولد ايدل على الاباحة اي اباحة تزوج زوجة المتبنى فلا يدل على وجوب
الاقتداء به ولا اشار المص رحمه الله بقوله لا على مطلوبهم ووجوب التاسي واقول لو لم الوجوب
يفهم من تزوج الله لما فعل الرسول تامل والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله

بان يكون واجبا عليه او مندوبا ثم فعل بالفعل الواجب عليه مثلا اقتداء به احتياطا وحصل كلامه ثم
تحقق الاحتياط في الفعل المذكور يحمل على الوجوب علينا لجواز ان يكون حراما علينا بل الاحتياط
انما يصح اذا في المحصول الاحتياط انما يصار اليه اذا خاف الضرر وهنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون في ذلك
الفعل حرام على الامة واذا احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا اقول الامر بالمتابعة
يدل على اتفاقه واثره مطلقا فاذا اراد منه عليه السلام فعله يدل ظاهرا على جوازه من الامة اذ الاصل
عدم الاختصاص سيما اذا الخصم يلحقه به والاصل عدم الحرج فيبقى اما الندب او الوجوب او الاباحة
اذ الاصل عدم الكراهة في افعال المعصومين صلوات الله عليهم واللائق ان يحمل فعله فيما لم يعلم حاله
ولا يكون من جنس العادات كالاكل والنوم ان يكون للاباحة فيبقى الرجحان الذي هو الندب
او الوجوب بل يحمل ان يحمل الاكل ونحوه مثلا دفع الضرر واحتمال فلا اقل يحمل على الاستحباب ويحتمل
ان يكون الاباحة ويروى عن بعض المتقطعين انه جميع افعاله متضمنة للاباحة كالنوم بقدر الحاجة و
الاكل كذلك وكذا الكلام والسكوت وهذا هو الظاهر من اطوار هم صلوات الله عليهم ويضم ما مر
عدم الوجوب فيما لا يعلم وجهه كما يجيء كلام المص فيظهر الاستحباب ويحتمل ان يقال ان بالا يعلم وجهه ولا
يلزم الاقتداء فيه الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل والنوم والحركة والسكون وتقاربها نحو
اصلها لا كيفياتها فانه يجب او يندب كما هو الاحتياط في كيفيات الافعال المذكورة وجه الحقوق ان
الافعال الطبيعية لا يلزم فيها الاحتياط في الاقتداء وكذا الحق في عدم الاقتداء بالا يعلم وجهه ما ثبت خصوصه
به كالوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم واما ما يجيء بانا نعلم الاحكام فانه
يتبع فيه اجماعا فان فائدة البيان الاتباع كقطع يد السارق والغسل من المرفق اذ على الشرع
قطع يد السارق من محل معين وغسل اليد الى المرفق وما عدا ذلك مما علمت حسنه ووجهه وجب
التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين باتباعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا بالندب وان
كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر والاسوة الاتيان بمثل الغير لانه فعله على وجهه وقوله لمن كان يرجوا الله يحتمل

تخويف على الترك اقول اذا كان الاسوة اعم من الاعتقاد وفعل فان في صورة الافعال الطبيعية اعتقاد
الاباحة وكذا في الخصائص اعتقاد انه من خصائصه وكذا في كل فعل يعتقد شيئا فانه الجواز
فالاسوة حاصلة فيصح الاستدلال من استدل بالآية اولا وكذا الاتباع وتقاربه من الاخذ وغيره
وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف معناه انه لا يجوز ترك التاسي فيخرج الوجوب كما استدلوا اولا
غاية انه يخرج بعض الافعال كالطبيعات والخصائص والمستدل الاول تمسك وهذا الفرق غير ظاهر
لان كلام العامل المذكور انه كما في فيما لا يعلم نتيجته كما قرر ان المص لم يذكر الحرمة والكراهة في
افعاله عليه السلام اما الحرمة فلانه معصوم واما الكراهة فلما ذكرنا ان الاصل عدمه قال المص في النهاية
والحق عندي ان ما ظهر فيه قصد القربة فهو للمشترك بين الواجب والندب وهو مطلق الرجحان في حقه
وحقنا وما لم يظهر فيه قصد القربة المشترك بينهما وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور
القربة فلانها لا تنفك عن احد قيدي الوجوب والندب والاباحة والمشترك بينهما مطلق الترجيح ولا دلالة
للاعم على الاخص وكل واحد من القيدين مشكوك فيه ومن احدهما او لم من الاخر واذا لم يظهر
قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود الثلثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك بينهما
مجرد رفع الحرج ولا دلالة على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك
فيه في حقه عليه السلام واما في حقنا فلان النبي صلى الله عليه وآله وان اختص بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام
نادرة وحمل المجمل على الاغلب اولى من حمله على النادر وقال شارحه اظهر هذا عبارة النهاية اقول يمكن
ان يدعى ان افعاله صلى الله عليه وآله الراجح فيها اعم من الواجب والمندوب اكثر من المباح وحمل
فعله على الاكثر اولى وايضا انه قرر ان الاباحة بعيد في فعله والاجماع على الرجوع في الاحكام الى
افعاله عليه السلام كتيد الصائم كما روي عن ام سلمة انها سالته صلى الله عليه وآله بعد ما سال الصحابة
عنها فقال لها لم لم تؤمريهم انه اقبل وانا صائم والاجماع عطف على قوله لمن كان يرجوا الله
للاجماع حيث قرر الاجماع على وجوب متابعته عليه السلام فان الصحابة اختلفوا في الفعل حتى اختلفوا
فسالوا عائشة فقالت فتلت انا رسول الله فاغتسلنا فرجعوا لاذلك فاجابهم لما كان صلى الله عليه وسلم

نقل في المحصول ان عمر كان يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقبلك ما كنت اقبلك فعلم ان فعله صلى الله عليه وآله متبع للامة
قال المص في النهاية يمنع استناد الاجماع الى فعله صلى الله عليه وآله بل الى قوله اذا التفت اقتدا ن
فقد وجب الغسل وسؤال عمر لعائشة انما كان للعلم ان فعله صلى الله عليه وآله هل كان موافقا لامره
ام لا فهذا اعتبار النهاية وانت تعلم ان نيز القولين بعض الحالة البحث الثالث نعلم الوجه في
التعليل من الوجوب والندب والاباحة بالنص بان يقول هذا واجب او ان الصيغة للامر
كذا يعلم الندب بالتتبع او بقرينة تدل على ان الصيغة للندب وكذا الاباحة بوقوعها احتمالا
اما الوجوب فكما اذا قال اقم الصلوة اذا صلى امتثالا على وجه يفهم من ايجاب الحال انه يعلم بالوجوب
واما الندب مثل كاتبوهم فانه يكاتب على وجه يدل على رضاه الشرع واما الاباحة كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا فانه يصيد بعد الاحلال على وجه يدل على الاباحة اعلم ان هذا انما يتم
اذا لم يعلم من الامارات الوجوب والندب والاباحة فاذا علم من الامارات لا يحتاج الى الاحتمال
لا يحتاج كما في الوضوء البياني في المحصول لما عرفت ان الناس مطابقوا الفعل للناس في الوجوب
موقوف الوجه الذي عليه وقع فعل الرسول عليه السلام وهو ثلثة الاباحة والندب والوجوب اما الاباحة فتعرف
بطريق ادلة النص والاقتصال والبيان والفعل الخالي عن البيان كما قال المص في الامة
والاباحة بالفعل الخالي عن البيان اي عن بيان انه واجب او مندوب او غير ذلك مع الحكم
بعض الشيخ المتن مع الحكم باستناع الذنب بالترك باستناع الذنب ما في حكمه من ترك الاولى
اي المكروه اقول اذا علم ان عدم البيان يدل على الاباحة لان الوجوب والندب والكراهة
احكام كلها تحتاج الى البيان فلذا ان فعل النبي صلى الله عليه وآله فيما يعلم وجهه يكون مباحا فاصل
في الناس باعتبار اقتصاد الاباحة كما اشرنا اما الندب فيعرف بالبيان المذكور سوى المنوع عن البيان
على ارجح اقوى اشار المص اليها بقوله والندب بقصد القربة بان يعلم بالقرائن انه قصد القربة بذلك الفعل
ثم علم عدم الوجوب بالاستصحاب كما اشار المص بقوله مع اصالة عدم الوجوب الثانية من الامارات
في ظاهر الحجر تمام التكليف فانه اذا كان تمام التكليف كما اذا اخبر النبي صلى الله عليه وآله ان جماعة مروا بصلوة جمعة
فيبين بعضهم واخبر الله تعالى انه اذا واجب عليه البيان فعند البعض اخر فتح في البيان في فتح وجوب البيان عليه صلى الله عليه وآله
قال المص يجوز ان يكون قوله تعالى على الوجوب التخييري وفعل ذلك بدله والا يلزم التخيير قلت كلامنا في صورة تحقق
المنافاة حقيقة وعلى الفرض المذكور لا يكون منافاة حقيقة بين الفعل والترك جاز عنه خبر يجوز التخيير قبل الوقت اي وقت
الفعل لا عند من يمنعه وان خص القول بانه على القول لعلها يلغى بالكلية بخلاف اذا اذا قوله فانه عطفا بها بالقول
في حقنا واما بالفعل فلتبوته في حقه ولا شك ان اعمال القول اولى من اهمال الفعل وان اشترك القول والفعل بينا
وبينه فلذلك اي على القول في حقنا والفعل في حقه جميعا بين الدليلين اي ان كان القول متقدما على الفعل الذي لم
يتراخ عنه يكون مشتركا من الرسول صلى الله عليه وآله والامة فذلك لكان فعله عليه السلام خارج عن القول وهو في حقنا
على عمومه يكون جمعا بين الدليلين ولا يجوز تقديم الفعل للزوم الغاء القول الكلية وان تراخى الفعل وكان القول فانه
مشترك بينه وبينا كان منسوخا عنا دفعه فان الثاني من كلمة الفتح كان عدم الناسخ وقد رفع الثاني وذهب تحت اذ
احتمال التخصيص تحقق والاولى عدم النسخ وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص به كان نسخا عنه صلى الله عليه وآله وكذا على
مثل فعله صلى الله عليه وآله التاسي اي الاقتداء بان فعله على وجه الوجوب في تقدم الفعل على القول وتعقيبه القول موافقا
الا ان يكون القول خاصا به الخطاب ان يكون القول خاصا بامته الثالث ان يكون مشتركا والاول اشار اليه المص بقوله
واختص به فالقول مخصص له عليه السلام من العموم كما قال المص دل على تخصيصه عليه السلام من العموم الدال على وجوب الغسل
الفعل لكل احد والعموم الثاني اشار المص بقوله وان اختص به دل على اختصاصه صلى الله عليه وآله بالفعل وان
لم يدل دليل على الاختصاص والاشتراك القول نحن في حقنا دون الرسول صلى الله عليه وآله لان القول لا يساوي العموم الثالث
ما اشار اليه المص بقوله وان اشترك مع صلى الله عليه وآله بين امته دل على سقوط الفعل عنه صلى الله عليه وآله وعنهم
وان تراخى القول كان ناسخا فيهم بدل عليه الا ان المشترك التوارث الصورة المذكورة بنسخ الفعل عنه صلى الله عليه وآله لان
القول به دعا خاصا الى حصر ما عنه دعا ان كان مشتركا وان جهل تقدم الفعل بان لا يعلم تقدمه او تاخره او
يجهل التاريخ تقدم القول بوجهين الاول ان القول اقوى دلالة من الفعل لان الفعل لا يدل على الوجوب
والاقوى ارجح الثاني العلم التقدم تناول القول بخلاف الفعل فلا يعلم تناوله كما علم تقدمه ان تناول القول بخلاف
ما اذا تقدم فعلم من هذا التقرير ان الكلام فيما اذا تناول القول لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فبعضهم قدم القول لان
اقوى دلالة بالاستقلال بخلاف دلالة الفعل كما انما عليه خطه واسطة انه عليه السلام لا يفعل محرما وجنبهم قدم الفعل لانه جبلي لا يقول

ان يلزم ثم شرك من غير فتح واعلم على عدم الوجوب كذا في المحصول لكن المص زاد قوله او بقصد القربة
القربة على قوله او دايما ثم شرك من غير فتح لكانه زاد احتمالا آخر فانه اذا علم الفعل على وجه القربة علم الجاز
واذا علم الترك من غير فتح علم عدم الوجوب وكذا الدوام مع الترك من غير الفتح يدل على الرجحان وعدم
وكذا اذا فعل دايما ويقول اقوى من الواجب واقول هذا يجري في الافعال الطبيعية فانه يفعله دايما
الترك في الجملة ولا يدل على الندب فلا به من قيد عدم كونها من الافعال الطبيعية الثالث من الاربعة
ما في كتاب مندوب فان التخيير منها دال على الندبية الرابع ان يقع قضاء العبادة كانت مندوبة
كما قال المص ويقوم قضاء المندوب فان قضاء المندوب لا يكون الا مندوبا اقول يمكن ان يوقف الندب بان
يفعل بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله ويعرضه فانه يكون مندوبا بالعلم بالرجحان واصالة عدم الوجوب
اذا قال من فعل هذا فله اجر الواجب ثم بالثلثة المذكورة ونحوه اخرى كما علم من كلام المص رحمه الله
والوجوب يعلم بالتخيير بينه وبين فعل واجب علم وجوبه اذ التخيير لا يكون بين الواجب وغيره والاول
من الخمسة والثاني باتيان عين فعل يكون امارة الوجوب كالاذان والاقامة للصلوة فانها يكونان
مع الصلوة الواجبة والثالث بوقوعه قضاء للواجب فان قضاء الواجب يكون بالواجب الرابع
ما يفهم من قول المص رحمه الله وجزاء الشرط موجب كالنذر وشبهه فانه يجب بالنذر وكذا يعلم الوجوب
بالاخبار عن الشيء فيما وقع جزاء الشرط لو تلفظ بالصيغة يكون موجبا واما من تحريمه لولا الوجوب لكان
بين ركوعين فان الركوعين لولا وجوبهما في الكسوف يكون مبطلا فالجمع يدل على الوجوب وانت تعلم
طريق معرفة الوجوب مذكورة الفتوة وضبطه هنا لا يتم مع ان الضبط ناقص الخامس الفعلان اذا
تعارض الفعلين من غير انضمام الامر آخر اليهما غير ظ وكما امر الرسول صلى الله عليه وآله على السابق
منسوخ فاذا علم تعبده به بما يتيح فتح اقول مجرد الدوام والتعبد لا يقتضي الوجوب الا مع القول
انه عالية ترك فانه يرجح لا لهما فلا يحتمل فتح الفعلين لا تعارضه ولو كان احدهما منه والآخر من غيره
واقره عليه السلام عليه علم فروعه الخامس الفعل من الناسخ خلاف الاصل فالاولى العمل بالقول ما يدل
الضرر وهو ما قلنا وان عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول مع تراخي الفعل واختص القول
مثل ان يقول عليه السلام ان الفعل الخلافه ولعب على في ظهر الجمعة ثم اذا جاء ظهر الجمعة يصلي صلوته
فهذا لا ريب فيه انه نسخ اقول هذا انما يتم اذا لم يكن خبره صلى الله عليه وآله انه يجب عليه الفعل الخلافي

القول والمص اوضح وتوقف البعض تعارض الدليلين والا الدليلين الذين ذكرناهما اشار المص رحمه الله بقوله تقدم القول القوة
ولا تنتهي الى الدلالة على الفعل والحكم والعلم ساوى القول لنا دون الفعل لجواز تاخره ويكون متاخرا لان الاقدم
علانيا وسكاكا مر تفصيله البحث الخامس الاقرب انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع احد الناس قبل النبوة
على اقوال ذهاله صلوات الله عليه وآله فالاكثرون على ما اختاره المص ومن الناس من قال تعبد بشرع
ابراهيم او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام ومنهم من توقف واستدل المص رحمه الله لو كان متعبدا بشرع احد
لاشتهر عليه داعيا عليه لتوفر دواعي الناس باظهار الحق صلى الله عليه وآله وفيه انه لم يشتهر فيه مطلقا و
لا فخر به باتباع ملتهم اهل تلك الملة واربابها فكان تابعا له او وصول شرعه له بالتواتر واذا لم
يصل اليه بالتواتر لم يكن عاملا به اقول لا يلزم في اتباع الشرع وصوله بالتواتر لكن المص ما يكفيه
السند الضعيف وركوب الدابة حسن عقلا هذا جواب عن دليل الخصم وهو ان النبي صلى الله عليه وآله
كان يركب الدابة فيكون عاملا بشرع من قبله والجواب انا لا نم ان ركوب الدابة بالشرع على وجه حكم
العقل بحسنه وايضا يمكن توافق الاحكام الواردة فالالهام وعليه وكذا الاكل لحم الخنزير فانه كان يأكل
الاحكام مستانف من الله او حكم العقل وطاعة بالبيت لا يدل على وجوبه حتى يكون تابعا لشرع من قبله
فانه كان واجبا في شرع من سبقه واقول لا ريب ان النبي صلى الله عليه وآله كان متعبدا باحكام قبل البعثة وان
وافق بعض اعماله لشرع من قبله كان طواف البيت واجب في شرعنا ولا يستلزم عدم شرع من قبله كذلك قبل
قبل البعثة واما بعد البعثة فالحق انه كذلك خلافا لمن توهم انه كان عاملا بدين موسى او عيسى او ابراهيم لان
دينه خير الاديان وامته خير الامم وهو سيد الانبياء ارجح للعالمين واعطاء من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم
او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام لانه صلى الله عليه وآله لو عمل امره كما لو عمل ابراهيم فان في المواضع من بعض الاحكام
فذلك لا يعني ان يكون تعبده بهم فتركه اصل الترك الى امره من غير نقل لا شرع من قبله وايجاب عليه صلى الله عليه وآله
اليهم والامر عليهم في الحوادث الجزئية التي يحتاج الى بيان حكمها اذ كان واجبا في الحوادث على الاديان
السابقة فالكل فنظر الى الاحكام عرفي كما اشار اليه بقوله وما كان فتقل العموم مع انه تواتر انه كان منقطعا بعض
الوقائع الوحي وعصمته عليه من حيث الطاعة التوبة فقال صلى الله عليه وآله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وذلك
في انه كان متبعا وسيد الانبياء ولانه كان صلى الله عليه وآله وسلم كان يحب علينا البحث في الوقائع التاسي به
التاسي به كما هو يجب علينا خطاب الانبياء عليهم السلام انه يحتاج اليه لولا ليس ما في القرآن والحديث بالمقصود منها

ثم ان المص شرع بنقل الادلة المخالفين وهو ان قوله تعالى فبهداهم اقتده امر للنبي صلى الله عليه وآله بالاقتداء بالهدى
النبيين شرعهم كما اشار اليه بقوله وقوله تعالى فبهداهم اقتده الخ صلى الله عليه وآله والجواب ان المراد
الصبر على البلاء والرضا بالقضاء وسائر سير الانبياء مما قاسوا في اعلاء الحق من الاعداء والمص
اجاب عن استدلالهم بان المراد الاقتداء بالهدى المسائل الاصولية فلا يلزم ابتنا الشرع كما اشار
اليه بقوله امر بالاقتداء بالهدى المشترك بين التوحيد وشبهه مما يستقل العقل بادراكه وقوله او اما اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين مشبه الوحي بالوحي لا للوحي به بالوحي به حتى يلزم اتحاد الشرع هذا اشارة الى
الدليل الثاني للمخالفين وهو ان قوله تعالى انا اوحينا اليك الاية يدل على اتحاد الشرع حيث شبه الوحي بالوحي
واجاب المص ان تشبيه الوحي بالوحي فلا يلزم الاتحاد اقول لو سلم ان المراد تشبيه الشرع بالشرع لا يلزم
الاتحاد فان التشبيه يقتضي المغايرة ووجه الشبه فان المص ان نبينا صلى الله عليه وآله ليس باعلا الانبياء
بل كل اوحي اليهم كما اوحي اليه على ان الوحي يقتضي توافق الاحكام لا اشتراكها على استدلال المخالفين وهو ان قوله تعالى
انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون يريد بها بعضها هذا جواب عن الاستدلال المخالفين وهو ان قوله تعالى
يحكم بها النبيون يقتضي ان يكون جميعا حاكما بالتوراة فيلزم اتحاد شرعهم والجواب كما اشار المص بقوله يريد بعضها او يريد بها
بعضا والا يلزم الكذب فان النبيين كلهم لا يحكمون بكل التوراة وان اريد بالنبيين بعضهم لا يتم الاستدلال على ما
يلزم نبوة عيسى عليه السلام والجواب تتميم ان المخالف يذهب الى ان نبينا نبي مثل هارون لكل نبي وعليه السلام
لانه صلى الله عليه وآله شرائعه اقوم الاحكام فكلهم اما يجمع اي يجمع ما في التوراة اقوال جميع الانبياء يحكمون بجميع
ما حكم به نبي واحد يعني انه بالنسبة الى امته في زمانه او بعد زمانه عند وحي نزل فالانبياء مصدقون بعضهم بعضا
اذ لا مخالفة بين الصدق والصادقين وعلى هذا المعنى الاية لا الحكم بتراصيل الاحكام وحقيقتها في كل زمان كما توهم
اعلم ان هذه المسئلة المذكورة في الكتاب اكثر الاطائل تحته فالاولى اظهر من الادلة المذكورة كما لا يخفى
المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث احدى عشر الاول في تحقيق جنس النسخ لغة وعرفا النسخ لغة الابطال
في القاموس نسخه نسخه ازاله صفته واباطله واقام شيئا مقامه والكتاب كتبه عن معارضه كانتسخه واستنسخه
والمنقول منه النسخ والناسخ والمناسخة في الميراث موت ورثة واصل الميراث قائم لا يقسم وتناسخ الازمنة
تداولها وانقراض قرن بعد قرن كذا في منه الناسخة انتهى عبارته فان جعلنا اقام شيئا مقامه تتميم الابطال الذي
هو معنى النسخ لا تفسير النسخ يطلق الابطال كما هو المص مطابق للمحصول وان جعلنا قوله اقام شيئا مقامه لغة النسخ

يصح ذلك

لفظ النسخ يكون النسخ بمعنى الابطال القريب من رفع الازالة لكن يتوجه ان الاجماع الذي نقله الاصوليون على ان النسخ
حقيقة اما في الازالة او النقل يابى عن ذلك الا ان يحمل الابطال على الازالة اذ لا يصح جعل معنى النقل
قال العلامة في شرح المختصر ان النسخ ايضا بكونه ابطالا كما قوله الا ذهب الاشتراك لفظ النسخ بين النقل ومعنى
الرفع من جاء لا حاجة مقابل في نفسه والازالة يعني الاعدام وقال الجصاص انه حقيقة في الازالة وقال النقل
انه حقيقة في النقل وانما ذهب ابو الحسين الى انه حقيقة الازالة لان النسخ غير مستعمل في النقل والازالة وحقيقة
في النقل في نسخت الكتاب لما مران ما فيه لم يستعمل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الازالة استادنا عن لزوم كثرة
المجاز لانه حقيقة في احدهما اجماعا ولانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة واذن لا يكون
حقيقة في النقل وفيه نظر اما الاول فلان بعد المعارضة بالمثل على ما لا يخفى ان نسخت الكتاب
ان كان حقيقة فهو المط وان كان مجازا فلا يكون التجوز به مستعارا من الازالة لا يتم الا بالاشتراك
وتعين ان يكون مستعارا من النقل على الوجه الذي اشرنا اليه لا نفعا ولا جامع على امتناع اطلاق النسخ
حقيقة على غيرهما فاذا كان مستعارا من النقل يكون النسخ حقيقة فيه فانه المجاز لا يجوز به في غيره اجماعا ثم ان
ان كان ذلك مجازا في نسخت الكتاب لا الاعتداد بمانع المواريث والارواح ومن الكل من حلته
لا الوفي موكونها منتقلة حقيقة وحمل الشيخ انه معارض بمثله والترجيح بان الازالة مطلق الاعدام والنقل لعدم
خاص لاستلزام عدم صفة وحدوث اخرى وحمل اللفظ حقيقة في العام فيما التجوز والاشتراك على اللفظ
اولى ساقط لان الازالة انما يستلزم زوال صفة الوجود وتجدد صفة العدم واذا استاد بما ذكرنا ظهر
فلا يترجح ومن هذه الجهة هذا الكلام العلامة واقول ظ هذا الكلام لتنفي الاشتراك للنسخ بين النقل والازالة
وثبت بالدليل المذكور المستخرج من نسخت الكتاب ان اطلاق النسخ حقيقة في النقل ويعم الاستدلال
بمثل هذا الى نسخت الشمس الظل اي اعدمته ان كان حقيقة فيه ثبت المط وان كان مجازا لا يصح ان يكون
من النقل لان الظل المعدوم ليس بمنقول ولا شيء بالمنقول فثبت الاشتراك ويمكن ان يناقش ان نسخ
النقل يشابه النقل في بعض الصور وهو الاعتدال يمكن ظ التجوز اذ ليس المجاز ليس بمجرد الاستعارة
لكن الظ ان يكون المجاز باعتبار الاستعارة وهذا يكفي في اثبات الغرض ويناقش ايضا في كلام العلامة

ان تتابع الاوراق لانه ليس بمشابه بالازالة وكذا باقي الاشتراك وهو ظ ثم ان فخر قال الاصل في
الاطلاق الحقيقة مراده ان لفظ النسخ يطلق على النقل والازالة على ما صرح فيجب ان يكون حقيقة فيهما لان الاصل
في مثل هذا الاطلاق الحقيقة وفيه ان المجاز اولى من الاشتراك لان اولوية المجاز فيما تعين احد
المعنيين واختلف في الاولوية فان الاولى الحكم على مجازيته لا قوة اعلم انه يحتمل ان يكون النسخ موضوعا تحقيقا
فيه النقل حقيقة او مجازا لكن يمكن ان يدفع هذا الاحتمال بان الاجماع وقع بان لفظ النسخ موضوع للازالة
او النقل حقيقة فهذا الاحتمال مدفوع بالاجماع ثم ان ظ كلام العلامة يدل على ان المجاز لا يحتمل الا بعد
تحقق الحقيقة وقد مر عدم استلزام المجاز الحقيقة لكن يمكنه ان يستلزم استعمالا ان لا احتمال تحقق المراد
بالحقيقة لعدم الوضع له هذا والاجماع الذي نقله يقتضي ان يكون الابطال في معنى النسخ يعني الازالة
اذ لا يصح ان يكون يعني النقل لكن يتوجه ان قولهم نسخ الشمس يعني ازالتها صحيح ولا يصح يعني ابطالها
ويمكن ان يناقش ان النسخ انما يستعمل في الازالة يعني الاعدام ولا يطلق نسخ الشمس بل يتوجه
ان الازالة يعني الاعدام غير مشهور فانه يصح ان يقال اعدم احد زيدا ولا يصح ان يقال ازال احد زيدا
وفيه تامل في شرح الشرح للعلامة انتهى اقول ان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يصح ما وقع في بعض نسخ
الشرح العضدي من كون النسخ مجازا في النقل باسم الملزوم والازالة باسم اللازم بل بالعكس ثم لو ذكر
الازالة من جاء الاخرى لصح وذلك اقول الازالة هو الاعدام على ما نقله العلامة وهو ليس بلازم
للنقل ولا النقل لازم فلا يصح كلام الشرح العضدي ولا شرح الشرح وان حمل اللازم على مصطلح
البرهان يكون النقل لازما للازالة لكن كلام الشرح وشرح الشرح لا يلائم حيث جعل احد الطرفين مجازا
باسم الازم والاخر باسم الملزوم وعرفا رفع حكم شرعي بالخطاب متراخ عنه حكم رفعه عن نفس الاول وكان الاولى
شمل حصول ارادة الله تعالى بالمكلف او لا فانه قد مر ان الوجوب بالتكليف لا يحتاج الى علم
المكلف به فكذا الرفع يكون بالتكليف لا ذلك التكليف ويحتمل ان يراد رفع اعتقاد المكلف بالحكم قوله
بدليل شرعي متاخر فانا نقول لان الدليل يرفع الاعتقاد ويسمى زيادة تفصيل لو كما اعلم ان من
الحاجب في مختصره عرف النسخ برفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر والمص عرف بما عرف به الحاجب لو كان

لا يشمل الاباحة الاصلية وقد مر فيما نقلنا من المحصول ما يتعلق به كذا قلت الشرع المبتدأ يدل على ان الاباحة
لم يرفع بمبتدأ الشرعي قلت المقصود رفع الاباحة بالشرع المبتدأ فانه يصدق على الرفع المذكور رفع حكم لكن
يرفع بالشرعي في العبارة مساهلة والمراد الرفع لحكم العقلي الذي هو الاباحة ان قلت الاباحة قد يكون
ناشئ الوجوب فاذا لم يكن الاباحة حكما شرعيا فلا يكون رفع الوجوب بالاباحة رفع حكم شرعي بدليل شرعي
قلت الحكم مخصوص بما سوى الاباحة والدليل الشرعي عم الاباحة تامل اعلم ان الاحكام الشرعية المذكورة فيما
مضى شامل للاباحة واما اجماعيا يحتاج الى عناية وكذا رفع جواز الشرعي الجزمي فانه ارتفاع الحكم بالفعل لا بدليل
شرعي فانه رفع الحكم الشرعي كثيرا ليس حكما شرعيا ان قلت جعل المصنف الجزمي العقلي الخاص خارجه
هنا يناقض ذلك قلت المراد النسخ بالنسخ تجوزا اذ قول النسخ على تعيين عقلي او شرعي المتقدم فهذا اتمام
توضيح القسم الشرعي وما قاله المص فيما مضى ما عبارة العقلي او الاعم فلا تناقض ورفع ما لم يكن الاستثناء
تعلم ان الاستثناء على ما حقق معناه في مثل قولنا جاء القوم الا زيدا القوم المخرج منهم زيد هنا فلا يتحقق
رفع الحكم الا ان يكل رفع الحكم على ما يعم رفع احتمال الحكم او على ما لا يدخل فانه في معرض الاستثناء وكذا
في الواجب المقيد وكذا الصفة والشرط والغاية لان قولنا يجب على الانسان البالغ كذا وان كن جنبا
فاطهروا واتموا الصيام الى الليل الصفة والموصوف كالكلمة الواحدة وعن فارقه الشرط والمشروط
والغاية والمغيا فخرج بقيد مما فوق الدال على ما يسمى ما فوق الجنس الموصوف امثال ذلك لكن هذا انما يتم اذا
لم يجز الاستثناء بعد شهر او سنة كما روى عن ابن عباس اعلم ان اخراج مثل الاستثناء عن تعريف النسخ
انما يصح اذا حمل الرفع على الاعم من الرفع فان حمل الرفع على ظاهره لا وجه لاقيد مخرج للاستثناء
وهو تنا على وجه لولاه لكان ثابتا فخرج نفي الحد عن مثل فعل ما مر به لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن
مثل حكم الامر ثابتا وتعرض المكلف ذمة فانه بالنسبة اليه لا يكون نسخ وصدق عليه رفع حكم شرعي بدليل
شرعي مما فرض مثل ايه المناجاة بالنسبة لامير المؤمنين عليه السلام بعد ما تصدق فانه في الحكم
عليه السلام بعد النسخ الاية عن غيره بقوله قوم اشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الاية فان
الاية تتضمن الى عليه السلام رفعا بصدق عليه رفع حكم شرعي بدليل شرعي مما فرض اذا ان ما يصدق ان

وان لم تنقض المكلف ولكن تحليل فيقيد قوله لولاه لكان ثابتا مع رفع تحقيق تقدم الصدقة بغير
النجوى بالنسبة الى امير المؤمنين عليه السلام لانه ليس على وجه لولاه لكان الحكم ثابتا على محتملا ويحتمل ان يقال
ان قوله لولاه لكان ثابتا بيان لمتعلق الرفع فانه بظاهره لا يشمل الرفع لحكم ثبوت لولا جعله بيانا يشمل الاستثناء المتقدم
الا انه يتوجه ان لا فائدة في هذا التعميم الا انهم لا ذكروا في تعريف النسخ قيدا مخرجا للاستثناء ونظائره
لا يجتمع حمل الرفع على الاعم وما ذكرنا يظهر عدم احتياج ذكر القيد المخرج للاستثناء بل اقول اذا حمل
الرفع على الاعم عزم صدق التعريفات المذكورة على اللفظ المبين المخصوص الخطاب العام بعد
مرة الزمان اذ المختار ان تاخير البيان عن وقت الخطاب لا وقت الحاجة واقع وكذا الصدق تعريف
المص وتقدير ان الحاجب على رفع الحكم المستفاد من البيان المتاخر عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
قال المص في مخرج المختصر العدل اذا قال هذا منسوخ كان خطابا والا على ارتفاع الحكم عندنا او كان
المراد كان ثابتا بنفس الامر لم يرد قول العدل نقضا على تعريف النسخ وكذا قال العلامة في شرحه
لو كان المراد ثابتا في نفس الامر لم يرد قول العدل نقضا على تعريف ورد ضعفه قول الامر ارتفاع
الحكم هو رفع الاعتقاد فان الدليل الشرعي ليس من شانه رفع الحكم عن نفس الامر والثابت بالحكم المتقدم
فانه يكون ثابتا عندنا اذا الخطاب المتقدم لا يثبت الحكم في نفس الامر وكذا الثابت بالخطاب المتقدم
انما هو بالنظر الى ترتب الثواب وهو خطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
فانه رفع قيد لولاه لصدق على قول العدل فانه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا عندنا فانه رفع الحكم الثابت عندنا بالخطاب المتقدم على وجه لولاه
لكان ثابتا نعم لو اريد بالخطاب خطاب النبي لا يصدق على قول العدل ويصح مثل هذا في قول الرسول
في تعريف النسخ النص ويمكن ان يقال رفع الحكم الشرعي ونظائره انما يصدق على اول رفع فانه يصدق
عليه انه لولاه لكان ثابتا عندنا واما قول العدل بل قول الرسول وقوله صلى الله عليه وآله ليس رفعا
لحكم شرعي بدليل شرعي لولاه لكان ثابتا اذ لا يلزم من عدم قول العدل عدم النسخ الحكم اذ الحكم الرفع
قبل قول العدل وكذا قول الرسول صلى الله عليه وآله النسخ عندهم يلزم ان يكون قول العدل نسخا بلا

تاخرت فان التعريف يصدق عليها ما تاخرت تامل في الشرح العضدي ربما قال الحكم كلام الله تعالى
وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تاخره عن غيره اجاب المص بانه يريد بالحكم ما ثبت على
المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانقطع بان الوجوب المشروط بالفعل لم يكن قبل الفعل ثم ثبت بعده
وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتاخره ثم انما نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب
وهذا هو الذي يعينه بالرفع هذا الكلام الشرح العضدي محاذاة كلام ابن الحاجب واقول هذا صريح في
حدوث الاحكام والرفع قول الاشاعرة ان الاحكام غير الكلام النفسي لزم حدوث الكلام النفسي
الا ان يقال بمثل ما قال عبد الله بن سعيد وقد يعني ما يتعلق به ثم ان في الشرح العضدي هنا محل اخر وهنا
نكتة وهي ان الحكم كما علم من الخطاب احد ذا لا يجاب هو من شان الفعل وليس الفعل الصحيح فاذا الحكم
ليس المتعلق صحيحا متعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما يعرض الحكم والفعل يسمى وجوبا
وما تقدم ان بالذات اختلفا باعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة والاباحة
والتحريم الوضعي كما فعله المص اسمى كلامه وهو اصح في التناقض وقد اشرنا اليه في اول الكتاب فلا يحتاج
لا تفصيله هنا ويلزم من كلام ابن الحاجب ايضا اذا كان غرضه كما كان في الشرح العضدي من اطلاق
الوجوب التحريم اتحادهما كما لا يخفى ثم اذا كان النسخ رفع الاعتقاد لا يناقضه قدم الاحكام ولا يحتاج الى الاول
انما يستلزم التناقض قال العلامة في شرح المختصر اعلم ان الناسخ يطلق على امور تسمى نسخا فمنها
ومنه قولهم تم ما نسخ خبر ان تشبهها ثابت بخبر منها او منفيا وقولهم تم نسخ امر ما يلقي الشيطان على
وعلى الطريق المتوقف لا ارتفاع الحكم خبر الاية وخبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع وعلى الحكم كما يسمى
صوم رمضان صوم عاشوراء انه نسخ وعلى خبر يتضمن رفع الحكم كما في قولنا فلان نسخ القرآن بالسنة اي
يتضمن ذلك ولا خلاف بينا وبين المعتزلة في ان اطلاقه على الامرين مجاز انما الخلاف في الاول
فعندهم حقيقة في الطريق مجاز في امر وعندنا حقيقة في الامر مجاز في الطريق والشرع انتهى كلامه
واقول اذا فسر بالرفع الحكم الشرعي بالصدق الشرعي كما يجعل الرفع هو الامر على نظر وكذا اذا فسر النسخ
برفع اعتقاد حكم جعل الرفع حقيقة في الامر مجازا في غيره كيف لا والاشاعرة يقولون بان فعل الرسول الله

وقول الناسخ وقول النسخ ما يلقي الشيطان بمعنى الابطال والازالة لا دخل لوحي الشيطان بل ما يقتضي قول الله
ناسخ من الازالة محمول على الرفع ثم ان ورد الازالة وجه الرسول الوحي متعلقا بالارتفاع وليس سببا له
المرتفع فانه لو كان متعلقا بالارتفاع لزم نسخ الاجماع وهو خلاف الاجماع وكذا لو جعل سببا للحكم المرتفع
ولو جعل سببا بطريق التوقف فيلزم ان يكون الاجماع ناسخا وهو خلاف ما تقرر عندهم وجعل سببا للارتفاع
المطلق بعيد ان اعلم تعريف المص على ما قاله العلامة يكون على مذهب الاشاعرة في تعريف القول والاستاذ
الجويني والفقهاء قريب لانه يذهب الى ان الكلام النفسي بحسب معناه اللغوي ينسب الى الرفع
وكذا يظهر تفسير الاية في قوله تعالى ما ننسخ من اية اذا ورد ما ننسخ الرفع فانه اذا فرض الرفع الى ما يناسب
من يقول بحدوث الاحكام في شرح العضدي في تصحيح تعريف القول والمعتزلة والجبائي وساير الاشاعرة
منها واما حصل ان ابن الحاجب سيما لاختيار تعريف ان الحكم هو ما وجد شرط وذاته ليس شرط
الاعم وقول الله الدال على انتفائه فخاطب الله وهو وكذلك القول قول النسخ وكان الحكم ليس الا قول
الفرد وكذا النسخ لا يكون الا ذلك القول وقول الرسول وفعل الرسول يدلان على ذلك القول فيصار الى
النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات اقول النسخ بتحقيق الحمزة ورد انتهاء الحكم
الحمزة وبطلان الاديان السابقة اقوى القول وجعل الحمزة كاشفة عن قول الله تعالى ثم يقيم ان اصل
صلى الله عليه وآله الناسخ بالاجماع كما نعم المحصول على ما صرح به عن تعريف النسخ في المحصول قال قلت
الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته عليه السلام اجاب قلت لو قدرنا الرسول
لقوله يدل على وجوب متابعته ثم ان عليه السلام فعل فعلا ووجد هناك خبر القرآن ما افاد العلم الفرد
بان خبره عليه السلام ازالة الحكم السابق الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك نسخا بالاجماع مع انهم يوجب
هذه الصورة اصلا والا لزم ان يكون الناسخ هو الطريق الشرعي الذي يدل على ان هذا الحكم الذي
كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك وهو اخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا هذا اعتبار الحكم
ان قلت النقض لا يرد زيادة مخصصة وهو الفصل الذي ذكر على الوجه المذكور غير صالح قلت تحليل المتبع
في اثنا العدة خبر هذا التحليل فان امير المؤمنين عليه السلام وجماعة من المتقدمين بوصية الله عليه وآله

تحولوا فاذا تحول النبي صلى الله عليه وآله من غير قول فانت تقول ان الحكم عندهم عين خطاب الله وقوله فاذا كان خطاب
الرسول صلى الله عليه وآله المستدام حكما يكون مستديما للخطاب فتحقق الخطاب كيف لا وكما ثبت النسخ بالقول الدائم
ثبت الحكم كذلك فلا جرم يتم الخطاب شارح العضدي الى التقدير اما ان النسخ رفع لا الانتهاء وهو
الرفع عن النسخ لا الانتهاء لان ذلك يحتمل امورا مختلفة اثنان فاسدان وواحد صحيح الفعل احدها انه قد
عن الرفع يكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع في انتهاء وهذا فاسد فان امد الوجوب لا يتصور دوام
الوجوب عدم دوامه وهو رفعه قال الرافع والمكره لفظا فناقض قوله فيه بحيث ظن كان انتهاء الامر ليس
كما قررنا وايضا النسخ عدم الاطلاق كما هو مذهب المتكلمين لا تحقق الاعدام فيه فلا تحقق الرفع وانما تحقق
العدم وايضا دوام الرفع الرفع بالضد ولا يلزم من تعلق الرفع الرفع بالضد او الشرح العضدي وانما تهافتهم
قوله ان التعلق بالفعل مستقبل لا يكون رفعا فانه نسخ على انه لم يكن متعلقا وهذا الفساد لانه يلزم من استيفاء
النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان النسخ فانكشف لم يتبادر الصدق حكم على التعلق ان يتناوله الخطاب
لا نسخ ولا شك ان الخطاب في قوله تعالى يحتمل تناول الفعل ويجوز ان لا يكون كما ذهب اليه المعتزلة
وانما تهافتهم مرة الاتم بردوا النسخ بيان ان التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ وانه
لم يكن مستمرا لو فعل الناسخ تزال ذلك الظن وزال التعلق المظنون انه اصح لكن من خذ فالنسخ
لا يستلزم زوال التعلق المظنون وهو اصح لكن من حلا فان الكفر لانه يستلزم زوال التعلق المظنون
وهو مرادنا بالرفع وحاصله بالانتهاء مضار لتقابلا اقول قد التقيح ان يكون النسخ باعتبار رفع الظن
ويلزم تحقق الظن الكاذب في الانبياء عليهم السلام وهو محل القول باجتهادهم والقول بخطائهم فيه الا ان يقال
الظن يجب منهم الاحكام بالنسبة الى المكلفين وفيه ان اخبارهم كما صرح به غير منسوخ الا ان يقال
لا الا ان يكون تحقق الظن تقديرا على انه يلزم على مذهب المصنف صدق الظن فان التعلق به الظن الحق وصدق
فيلزم في الرفع حكم ان قلت كيف يحصل الرفع من غير حال الانتهاء في النسخ وهو من قال الرافع
فتطابقا ان الحاصل الانتهاء بعرف النسخ بالضد الدال على الانتهاء وهو من قول الرفع غير متبين الرفع
قلت الكلام في نفس الانتهاء والرفع فان التعلق بقولون النسخ هو اللفظ الدال على الانتهاء والمؤلف

والقول بقول هو اللفظ الدال على ارتفاع الحكم والمصنف لم يقولون هو الدال على زوال الحكم والشارح لما فان
التعلق بقولون النسخ الدال على الانتهاء فرارا عن الرفع وغيرهم يقولون دال على الرفع لكن قد الكلام
غير ملائم لكلام المصنف وهل هو رفع او انتهاء وهذا الحكم اذا الشارح بين الرافع والانتهاء جميعا كما سيكشف
بعد الاحاطة بذلك الطريق فانه صرح في انه لم يرد بالرفع والانتهاء رفع الظن وانتهاءه على مراد
من قال بالرفع ان الحكم يرتفع بطريان الضد ومراد من قال بالانتهاء ان الحكم ينتهي لا الضد لكن
يرفعه الضد بل ينتهي بانتهائه وهذا كيف لا يجوز اللفظ اصلا لكن اقول هو كما اعلم الطريق السوي
ان الحكم ان كان قديما كما قال جمهور الاشاعرة يكون خطاب الله تعالى متعلقا بفعل زيد مثلا من الازل
الى الابد بشرط وجوده وعقله لكن عرض زمان فعله مزيد عليه لا يوم موته فرض زمان الوجوب
والتعلق من الازل الى الابد وعرض زمان الفعل ممنوع سنه ومع النسخ لا يكون رفع الحكم
والتعلق بل انتهاء الفعل فالحكم والتعلق قديمان وزمان الفعل منتهي فهذا الانتهاء لانه كالامر
المنتهي لا يحتاج فيه الى الحكم فانه ازلي ابدي لا يعقل فيه الرفع وكذا ليس للتعلق اما اذا كان الحكم حادثا
كما هو مذهب الشيعة والمعتزلة وبعض الاشاعرة فيحتمل رفع نفس الحكم ورفع التعلق ورفع الامر ورفع
الاعتقاد كما قرر ويحتمل ان يقال ان الحكم قديم وتعلق الحكم بافعال المكلفين حادث في بعض رفع التعلق
والامر وعلى التقادير اما ان يرفع الحكم او التعلق او الاعتقاد او الامر فرفع الحكم انما يصح على مذهب
من يقول بحدوثه ورفع التعلق يصح على تقدير قدم الحكم وحدوث التعلق ويصح على تقدير حدوث
الحكم ورفع الاعتقاد يمكن على كل حال وانتهاء الامر كذلك على مراد الاعتقاد ههنا ان الحكم اذا كان
قديما لا تعلق به الرفع فلا يجوز ان يقول انتهاء الامر وليس الكلام في تعلق الاعتقاد وانتهاء رفعه
والاحتمالات التي فصلنا في بعضها اولا وايضا يحمل الرفع والانتهاء عليه لكن صاحب الحاصل
كلام الطريقين بان المراد بانتهاء الحكم انتهاءه لا العدم الطارئ غير مزيد عليه غير مريد بانتهاء
وبالرفع انعدامه بالضد الطارئ وهذا حقيقة رفعه فمذهب الغاضي ابو بكر على الاول وهو ان النسخ رفع
الحكم بطريان الضد كما يفهم قول المصنف تعلق الخطاب بالفعل المستدام يتحقق الحكم في الفعل على وجه الامكان

فلا يكون انعدامه بغير سبب قاطع عدم لذاته اذ الممكن كما لا يجوز وجوده لذاته لا يجوز عدمه كذلك اذ الحكم لو وقع
عدمه لذاته لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء حيث هي لا يكون مغايرا فيه اما فرض ان
الخطاب يتعلق بالفعل فلا يكون مقتضيا لعدمه لذاته ويمكن ان يقال ان حقيقة قوله تعالى متعلقة بالفعل تعلق
الصفة بالموصوف يلزم حدوث الصفة لحدوث الموصوف فيكون ممكنا فيحتاج الى علة فيه عدمه
فالمعدوم هو الناسخ اقول لا يلزم الاستدلال ان يكون الممكن يحتاج الى المعدوم انما يكون عليه الضد
لكن ما يحكى كلام المحصول يفهم منه ان انتهاء الحكم لا يحتاج الى رافع وايضا يتوجه ان احتياج عدم الحكم
الى علة لا يستلزم ان يجيء النسخ هو الاعدام فلا يصح قوله قوله فالمعدوم هو الناسخ ان قلت عدم
العدم هو عدم العلة فالحكم يحتاج الى ارادة اعدام وعدم الحكم ورفعه يحتاج الى رافع الارادة فلا يكون
الناسخ هو الله كما هو مذهب من قال ان النسخ هو الرفع قلت يطلق العدم على العدم باعتبار ارادة
اسباب العدم كما في المطلق ان الموت عدم الحيوة عند من فسره بذلك لكن الصادر من الله
بالحقيقة ليس الرفع فتفسير النسخ بما صدر حتى مزاوله لان الناسخ لا يكون حتى هو اعم من ان يكون
وسبق زيادة كلام يتعلق بالمقام وابو الحسن الخراسي على التأويل هو ان النسخ بيان لانتهاء الحكم
المحصول البيان الكاشف عن حصول هذه المسألة ان من قال ان الاعراض بقي قال الضد الباقي
بقي لا لطريان الطارئ ثم ان الطارئ يكون مزيلا للباقي ومن قال ان الاعراض لا يبقى قال الضد الاول يبقى من
وحصل عنده بعد ذلك من غير ان يكون للضد الطارئ اثر في ازالة ما قبله لان الزائل يتأثر لا يحتاج الى زائل الطارئ
المحصول والقول انتهاء الحكم على ما قلنا ولو انتهاء الزمان والزمان اعتباري لا يحتاج الى عدم الاستغراقي ثم
ان مفهوم فرقة هذا الكلام ان المزيل هو الضد الطارئ فيكون النسخ عند القائل بالرفع هو الضد الطارئ فكان
هو النسخ الا ان يقال المطلق المزيل على الضد كما يطلق الرافع على الشيء وفيه بحث لا يخفى ان الضد الطارئ
بطريان الضد كما ذكر اولى من العكس لان تعاقب الضدين الباقي بالطارئ وهو الاكثر ترجيح من غير مرجح لان
اذا ثبت ترجيحا بين من قول في الاول الضد الواسطة لان الرفع فاهمين من غير الرفع وكيف لا والطارئ يمكن
بدخول او قبله الاول لاستلزام اجتماع الضدين الثاني يستلزم عدم المعدوم لاستبداد ان الطارئ قوي

اقوى لان على الحاجة الى المؤثر الحدوث والحادث حال حدوثه يحتاج الى المؤثر فيكون اقوى لتعلق السبب به فاجاب
الاستاذ الشيخ عن هذا بانا لا نسلم ان الطارئ يعلق السبب مشترك الالزام ان من متعلقه السبب مشترك
بين الطارئ والباقي لان عند الحاجة الى المؤثر هو الامكان على ما حقق تحقيقا ان حال الحدوث يحتاج الى المؤثر
كذلك حال البقاء وتحقيق ان الطارئ اقوى لان الضد الباقي مختص والضد الطارئ فانه الخاص في الضد
الواحد يصح الترجيح في ابطال الطارئ الباقي فاجاب الاستاذ الشيخ بانا لا نسلم قوله ويجوز كثرته اي تجوز كثرة
الطارئ يعلل باجتماع الاضداد فانه لو تعدد الضد الطارئ يلزم اجتماع الاضداد في محل واحد ولو
تعدد الضد لا يستلزم كثرة في واحد فلا يلزم اجتماع الاضداد ويجوز ان يكون واحدا وكثرة الطارئ
كما اذا تزايد الوهم كما قال الحكماء في السواد الشديد ان مع شدته انه يتشرع منه اجزاء السواد الضعيف
فيشغل البياض مثل ان يكون الفرد الطارئ اشد فيمنع الاول على ان هذا اذا دخل في الضدين الضد
كما يجوز تعدد الضد الطارئ يجوز تعدد الباقي ان قلت الحكم واحد قلنا الناسخ ايضا واحد على ان الوجوب
والحرمة ان اعتباريان فيهما من الاضداد وان قلنا بوجود الاحكام باعتبار انها خطابات فلا يتعدد
ولا يلزم اجتماع الاضداد في ذات امر وفيه ان الضد عرض والعرض القائم به كيف يمكن ان يقال ان الفعل الواحد
يكون حراما بالنسبة الى شخص واحد وحلالا بالنسبة الى آخر وبالنسبة الى زمانين والضدان لا يجتمعان
كذلك ولا يرد خطابه على كلامه وهو اي كلامه قدم الكلام انتفى به الدليل ليس الزائل بخلاف ما قبله
اذ ما قبله بني على حدوث الاحكام وطريان الضد كما يشعر به كلام القاضي الابكر ويخص هذا الدليل ان الحكم
الشرعي قديم والتعلق يتبع عنه فلا يكون النسخ رفعا لكن ان يجعل ان احتمال الزائل القاضي بان في يمنع
العدم ولا يحتاج الى العدم وان جاء بدليلا على دعوى الاستغراقي يتوجه ان القديم كما يمتنع العدم لو كذلك
لا يجوز انتهاءه وان جعلنا حاصله لو لم يظاهر مرجوع لا يتوجه ما اوردنا فان قلت الحكم الانتهاء هو المعنى
الذي يناسب ليكون اشتراكا كذا واقول والعلم بكثير من الروايات يقتضي ان يكون نسخ بعض المكلفين
رفعا لحكم عن المكلف كما دل الاحاديث الواردة العلم ان كنت عندك شيئا محرما وما تمتعت في زوجة فاخبر
وهو ما في مالك ان قلت وقد لك الحكم يجوز انه ثابت وجوب عنه لها الكتاب للاجماع ان

التعذيب على قوم فيمتنع التعذيب حينئذ ثم وزر قوم الشفقة على طائفة طال عمرهم وكثر ذنوبهم ويترتب عليه ذلك ما قال الشيخ
الاشعري ان الاجل علامتين اجل عادي واجل مسمى اما حاصل ان الاجل قد يمتنع تاخيره لامر آخر كقتل القاتل
ولولا القتل ينتهي الى اخر عمره واسماه الاجل المسمى وقد يمتنع تاخيره بانه لا يعذب غير الله ولا قاطع عمره هو الاجل
المسمى والذي يخلف ذلك هو اجل البقاء ولا دخل لهذا ذلك فلا يبقى ان اثر تاثير بعد الموت فلا يتغير الاجل
لان الكلام ليس في التغيير ولا عدم التغيير الا ترى للعلم انما الكلام في التغيير المقدورات تغيير المشروط فالاجل الذي
ليس باجل البقاء بشيء المسمى الذي هو الانتهاء والذي الاجل الذي هو البقاء بشيء الرفع ولا تريد ان علم
الدوام اي دوام الحكم فلا يتم لما يمتنع التغيير فلا علم الله تعالى ولا اي ان العلم دوام الله ودوام الله يكون
الا بعدم الدوام لان عدم علمه تعالى لما يناقض عدمه لامتناع الجهل على الله تعالى انتهى الحكم لما انه لا يمتنع تغيير
علم الله انتفاء عدمه فيه انه لو صح ذلك لزم من تغيير وجود صفاته القديمة وجوبها الذاتي كما ان لزم من
العلم بعدم الامور المستمرة كالفلك العاشر الامتناع الذاتي والحصول اجماع الجبي على ان الفسخ ليس فيما
علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون متعلقا بانه لا يبقى الا الى وقت الخلافة
فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وانه يمتنع لانه كما اثر تاثير بالرفع لان الله
اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك الوقت استحال وجود الحكم بعد ذلك الوقت لامتناع انقلاب
العلم فاذا امتنع ذلك استحال ان يتم نسخه الا لزم ان لا يكون واجبا غاية ما يمتنع ان يكون واجبا لغيره اذ لو صح
هذا الحكم لزم ان يكون فناء جميع الكائنات جائزا وان يكون وجود بعد الامر ممتنعا وبطل الشريعة
وتقابله بل الشيء الى نقيضه كذلك لان الله تعالى علم عدم زيد عمرا الازل لا يزيد كذا فيكون عدم وجود ذلك ممتنعا
فيكون وجوده واجبا لذاته وهذا كما يجاب عن ادلة الاعتزالي انه يجوز ان يكون الطارئ دائما زائلا
ابدا في الطارئ من غير علم السبب اي من غير ان يعلم سبب الله ولو بعد فان لا يكفيه الاحتمال ولا يتم الخطاب
عند ما حادث لان الشيوخ المعتزلة قولون بحدوث الكلام والمس عند هم الكلام المنفي على انا نقول الاحكام
الامور الاعتبارية لا الامور الاعتبارية لا يبقى قديما والا يصح ان يكون كل مستمر من الازل انما لا يجوز زوال الا
بسبب الحدوث اذ لا حادث الا يرفع عدم المستمر من بقاء وذا قال القاضي ابو بكر بحدوث الاحكام كما يجب

كما بين الحاجب لانه جزء الله تعالى متعاقبة وجاز تعلق علمه به برفعه بالنسخ خاصة انه لا يلزم الخطاب العلم
جهلا اذا تعلق علم الله بالمنسوخ الذي يرفع بالنسخ يلزم انقلاب علمه جهلا ولكن ان ما ذكره الشيخ
يستدل لان بان العلم بانقطاع الامر يناقض العلم بالرفع بالنسخ لان الانقطاع بان الذاتي بان عن تاثير المؤثر
لا يكون هذا السند مناسبا وتحرير وجه الاول علم الله ان تعلق بتغيير الحكم بالابد فيستحيل النسخ لان
تعلق علمه بالنسخ يجب الانتهاء فلا يصح تاثير العدم فالجواب ان بين العلم وجب الانتهاء بالوجود
اذ ليس فانه يتعلق بالحادث على وجه التاثير كما في فعل العباد فانه علم الله وجود العالم بتاثيره كما كان
بايجاده والا تراه اجمل كلام المص وجاز علمه الذاتي المحصول لو جواب لا يقال ان الله تعالى اذا علم الحكم الخطاب
يزول في الوقت الفلاني فلا بان العقل يكون قادحا في علمه فيه بالنسخ كما ان الله تعالى بان العالم يوجد
في الوقت الفلاني ويكون وجوده واجبا بذاته فكذلك الوقت ولا يصح ذلك لا يجب في انقطاع العالم الا لو تراه
لا علم الله تعالى انه يوجد في الوقت الفلاني فيكون الموثر لا يكون الوجوب بهذا الوجه قادحا في انقطاعه فكذلك
نسخه بالكلام المحصول اقول جواب الشيخ ان علم الله تعالى بانه يوجد الشيء ويوجب الجبر والاستناد اعلى ان يؤثر بالطبع
بانقطاع السببية الشريعة من ان علم الله تعالى يوجب ذلك كما فصلنا ثم ان الاشعري استدل على عدم بقاء
الاعراض على ما في المحصول بانه لو كان في الطارئ علة البقاء والباقي حرف قال الاشعري لو بقي العرض
في الثاني فيمتنع نقله في الزمان الثالث وما بعده والعارض اجماعا بالضرورة يكون الملزوم وهو
بقاء الاعراض باطلا بيان الملازمة انه لو زال العرض فاما ان يزول بنفسه انتفاء ذاته او بالمؤثر
يزول بغيره وذلك الغير باطل لان ذاته كانت مستغنية عن استحقاق وجوده ابتداء وزوال الغير
لا احتياج حاصرة اذ الغير المذكور اما وجودي يوجب عدم العرض لذاته اي على اختياره
فيكون موجبا وهو خلاف الفرض على تقدير العرض لا يوجب لذاته بل على اختياره وهو المعدوم المختار وذا هو عدم
وهو زوال المشروط فرضا الزوال بطرد العدم على تقدير حال لان صدوث العرض فيه ذلك المحل شرط وانتفاء
العدم الاول وهو ان العدم انتفى موقوف على آلة في وانما نوا الوجود مختار فلذلك الفاعل المختار لا يجب
اثر والعدم لا يكون اثرا لان العدم نفي فيض لا يصح ان يكون اثرا فاعل لما ذكر الزوال شرطي

النفس على قدر قيمتها انقطاع جريانهم وارزاقهم الا مشقة على طائفة طال عمرهم وكثر رزقهم ويترتب عليه ذلك ما قال الشيعة
المعتزلة ان الاجل على قسمين اجل مطلق واجل مسمى وحاصلهما ان الاجل قد يتقطع بقاطع لا اختيار له كقتل القاتل
ولولا القتل ينتهي الى اختيار اسماه الاجل المطلق اذ قد يراد به ما لو لم يقتل غير اسمه ولا قاطع من غيره هو الاجل
المسمى والذي يخالف ذلك هو اجل البلاء ولا دخل في ذلك لباقي ان امته يجامع بعد الغير فلا يتغير الاجل
لان الكلام ليس في التغيير ولا علم التغيير الا لزم العلم اذ الكلام في تغيير المقدورات بتغيير الشروط فالاجل الذي
ليس باجل البلاء يشبه المنع الذي هو الانتهاء والذي الاجل الذي هو البلاء يشبه الرفع ولا نسلم ان علم
الدوام اي دوام الحكم قاطع لاحتمال التغيير فعلم الله تعالى والا لزم ان لم يعلم دوام الله ودوام الله وذلك لا يكون
الا بعدم الدوام لان عدم علمه تعالى شيء لا يتناول عدمه لا يتناول الجهل على الله تعالى انتهى الحكم لذاته لا يتناول تغيير
علم الله انقطاعه وفيه انه يوضح ذلك يلزم من عدم علمه وجود صفاته القديمة وجوبها الذاتي كما انه يلزم من
العلم عدم الامور المستمرة كالكذب العاشر الاستثناء الذاتي في المحصول اجمع الجوي على ان النسخ ليس رفعا بان
علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار الحكم ابدا او يكون متعلقا بانه يبقى الى الوقت الفلاني
فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا والثاني يقتضي الا يقبل التوبة الرفع لان الله
انما علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك الوقت استحال وجود الحكم بعد ذلك الوقت لانقلاب
العلم فاذا امتنع ذلك استحال ان يقع زواله بمنزلة لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره اقول يوضح
هذا الحكم غير ان يكون مناط جميع الغايات واجبا لذاتها ويكون وجود الله تعالى متضمنا بطلان الغايات
وتغايرها بل الحق ايضا كذلك لان الله تعالى علم عدم زيد من الازل لا يوم كذا فيكون عدمه بعد ذلك مستمرا
فيكون وجوده واجبا لذاته وهو ظ والجواب عن قوله الاشعري انه يجوز ان يكون الطارئ ادخل بازالة
الباقي للطارئ غير علة الطارئ اي تعلق سبب الاول به فان الباقي يكفيه الاحتمال وايضا يجب
عنه تا حادث لان الشيوخ المعتزلة لو قالوا في تجدد الكلام الحسي عندهم الكلام النفسي عندنا قول الاحكام
اخبارا اعتباريا والامور الاعتبارية لا يحتاج قدما والا يصح ان يقع فكل مستمر من الازل انه لا يجوز زواله
ينسد باب الحدوث اذ لا حادث الا وفي عدمه المستمر ايضا اذا قال القاضي ابو بكر بحدوث الاحكام كما في الحسن

كان الحاجب لا يتم هذا الدليل على مقابلته وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالنسخ حاصله انه لا يلزم انقلاب العلم
جهلا اذا تعلق علم الله بالمنسوخ انه يرفع بالنسخ نعم يلزم انقلاب علمه جهلا ولكن ان من الاشياء التي يجوز
ليسته لان بان العلم بانقطاع الامر ينافي العلم بالرفع بالنسخ لان الانقطاع الذاتي يأبى عن تأثير المؤثر
لا يكون هذا السند مناسبا وتحرير وجه آخر ان علم الله تعالى تعلق بكبير الحكم على ما هو عليه فيستحيل النسخ وان
تعلق بالابد المشتمل على الانتهاء فلا يمنع تأثير العدم فالحق في الجواب ان يقال ان العلم يوجب الانقطاع الوجود
الذاتي فانه يتعلق بالحادث على وجه التأثير كما في خلق العالم فانه علم الله وجود العالم بتأثيره كالعلم
باعدامه والا لزم الجهل كلام المص وجاز علمه تعالى في المحصول يجوز للاشاعرة ان الله تعالى اذا علم ان الحكم الفلاني
يزول في الوقت الفلاني بطريان العلة لم يكن قادحا في تعلق علمه بالنسخ كما ان الله علم بان العالم يوجد
في الوقت الفلاني ويكون وجوده واجبا في ذلك الوقت ولا يقع ذلك الوجوب في اقتضاء العالم للمؤثر لانه
لا يمنع ان يوجد في الوقت الفلاني بذلك المؤثر ثم يكون الوجوب بهذا الوجه قادحا في اقتضاء ذلك فما كان
فيه كلام المحصول اقول هذا يمنع في ان علم الله تعالى بالاشياء يوجب الجبر والاستناد على الوجه ويظهر بطلان
ما تقوله السيد الشريف من ان علم الله تعالى يوجب ذلك كما فصلنا ثم ان الاشعري استدل على عدم بقاء
الاعراض على ما في المحصول بانه لا يجوز ان يكون الطارئ على انعدام الباقي حيث قال الاشعري الباقي الموجود
في الثاني يمتنع تواليه في الزمان الثالث وما بعده والا لزم تخلف احاد بشهادة الحس فيكون الملزوم موجودا
بقاء الاعراض ما يجاب بان الملازمة انما تزال العرض فانه ان يزول نفسه واقتضاء ذاته له
يزول بغيره وزواله بنفسه باطل لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه استحال وجوده ابتداء وزواله بعد
الاحتمالات حاضرة اذ الغير المذكور انما اثر وجودي يوجب عدم العرض فانه ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته له
فاعلا موجبا وهو ظ والعدم على محل العرض لو وجب لا بذاته بل باختياره وهو المص المختار وانما اثر عدمي
وهو زوال الشرط فانه زال بطرو العدم على محله لان حدوث العرض فانه لكن المحل شرط وانتفاء
العدم الاول وطريان العدم الثاني متوقف على الآخر وانما زوال العدم مختار فلان الفاعل المختار لا يمنع
اثر العدم لا يكون اثرا لان العدم في نفسه لا يصلح ان يكون اثرا لفاعل وانما زوال الشرط في الخارج

لان الشرط الزائل ان كان عرضا آخر لم لا ينتقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله زوال
شرط آخر وهو عرض حال وكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط
جوهرا والجوهر بقاؤه مشروط بالعرض يلزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض يحتاج الى الآخر
الآخر هذا خلاصة استدلال الاشعري في المحسوس الكلام في هذا المقام في بيان ضبط الدليل وان كان لا يحتاج
بيان كون نفي التأثير الحكم بالعدم الطارئ عند الاشعري فكيف يحمل هذا انه هباء لا شاعرة ايضا
يتهم منه ان العدم لا يكون اثرا فيضع كلام الاشعري وقد عبارته الدال على الانتفاء وهو قوله لذاته يحمل
على مثل قولهم وجود الواجب لذاته لا لغيره وظهر ايضا ان ما نقله العلامة الاشاعرة يقولون ان الناسخ
يمنع العدم هو الله حمله ايضا غير صحيح وهذا دليل على ان من قال النسخ رفع هو الرفع غير القاضي ابي بكر فلا يلزم
ان يقول الرفع بالعدم ويمكن ان يحمل كلام المص في قوله ان رفع او انتهاء على الرفع المطلق من غير تقييد بطريان
العلة الحيث الانتهاء النسخ وهو رفع الحكم لورود الانتفاء المتعلق بالحكم او رفع تعلق الحكم جائز فعلا وواقع سمعا
الجواز عقلا فلا مكان اشتمال الفعل على مصلحة وقت ان آخر تكليف الامر بالجنايات وقت النهي عنه وقت
آخر مع عدم تعيين ابد الحكم في وقت الامر وانما قيد بذلك لان النسخ لا يتصور جوازه بمجرد تغيير المصلحة واما
وقوع النسخ فلقول المص والقطع بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله اي بالحكم بنبوته صلى الله عليه وآله وما قاطعة
وذلك انما يتم باثبات النسخ ويمكن ان يكون قوله والقطع لا قوله لما تقدم دليلا واحدا لكن المص جعله
دليلين قال في النهاية الدليل الاول الادلة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وانما يتم مع القول
بالنسخ اذ اجماع الامة على وقوع النسخ كافي استقبال الكعبة الناسخ لاستقبال بيت المقدس والانقياد
بالبدنة اشهر وغير ذلك لكن باقي المباحث فيه ان نبوته لا تتوقف على النسخ والاجماع شرط الحجة
على كون شرعه ناسخا لما تقدم من الاديان بمعنى ان حكمها بطل انما الحكم لدين محمد صلى الله عليه وآله فان
احكام بعض الاديان السابقة كحكم هذا الدين لورود الشكال على هذا القول اذ النسخ على الاديان ودعوى
انه يبطل اعتبار الدين وهذا النسخ مشكل ويمكن ان يقال ان الاديان العام كدين آدم ونوح واجماعهم
تخالف لدين محمد صلى الله عليه وآله واما الدين المخصوص بل اعتبار التعميم ناسخ للخصوص والجواب ان هذا الدين

الباب اول واما ضعف الدليل الثاني فلانه لو سلم قول موسى عليه السلام اي ودايشكوا بالسبت ابدا فاقول من
اختلاف اسم الزاوي لكن قول الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول كما في قوله تعالى من قتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وبه اظاهر غلبة الوب وغيرها كما حاكى في التوراة يستخدم العبد ست سنين ويعتق في السابعة
فان اباه اي بالعبد العتق فليثقب اذنه اذن العبد ويستخدم ابد الى زمان طويلا وجاء في موضع اخر من التوراة
يستخدم خمس سنين ثم يعتق فتعين الابد بخمس سنين والقول ان القول الاخر نسخ للاول ثبت النسخ على انا
نقول قد تواتر ان الابدية هنا بالتحقيق تحقيق فيه النسخ فلا يلزم استدلال اليهود ويحتمل تفصيل ذلك كلام المفسر
وشرحه واما ضعف الدليل الثالث فهو انه يبتني على ان الحسن والقبح من ذوات الافعال ونحن نقول
الحسن والقبح قد يختلف باختلاف احوال المكلفين وتقتضيات اعمارهم وطباعهم الا ترى ان من حسن الف
سنة يليق به تدبير معاشه بوجه والذي يموت عبد خمسين يليق له بوجه اخر وانه هذا اشارة الى قوله تعالى
وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال المتجددة ويمكن تقريره الكلام من
غير بناء على منع ان الحسن مثلا ذاتي بان الحسن قد يصير قبيحا بالعرض كما اذا استلزم الصدق قتل نبي و
الكذب نجاته واحتجاجهم كما ان ضعيف كذلك معارض بمثل المعارضة مقابلا للضعف بنا على معارضة
دليل بدليل لا يدل على فساده وبوقوع النسخ اي بتعدد دليلا على اثبات النسخ بما وقع في التوراة كما في البقرة
التي امروا بذبحها اولا فانه جعل جوبا عليهم اولا ثم نسخ وامروا بتقريب قربان جوفيس كل يوم بكرة
وعشية الحروف من صغار الغنم ثم نسخ اي التقريب في المحصول بناء على اليهود الزمان الاول انه جاء
في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من السفينة اني قد جعلت كل دابة مأكلا لك وقد كنت
احللت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم قد حرم الله على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل
كثيرا من الحيوان التي كان ادم عليه السلام يزوج الاخ من الاخت وقد حرم الله ذلك على موسى عليه السلام ثم قال
صاحب المحصول وقائل ان قول لا ثم ان نبوة محمد صلى الله عليه وآله لا يصح الا بالقول بالنسخ لان الجائز
ان عيسى عليه السلام اخبر ان الشرع الظاهر محمد صلى الله عليه وآله فضلا ظهور دين محمد صلى الله عليه وآله
زال التكليف بشرعها وذلك يمنع نسخ اذ يكون من قبيل قوله تعالى لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود

امد بخلاف

والمسلمون الذين انكروا النسخ بناء منهم على انه الحروف وما قالوا ثبت في القرآن ان موسى عليه السلام
قد شرع اهل التوراة والانجيل لمحمد صلى الله عليه وآله وبالرجوع الى شرعه فيكون دينها متعين الغاية وكذا دين ادم
فانتفى الزمان وقد يجاب الا ان ابن بان رفع الاباحة ليس نسخا فتدبر في الاخت واكل كل حيوان
ونظايره بحكم الاباحة الاصلية لا تحقيق النسخ واقوال قد عرفت من نقل الاجماع من نفي الاباحة
بغير الاحتمال واقوله تعالى نسخ من الاية البحث الثالث في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم
فانه انكر اشتمال القرآن على الناسخ والمنسوخ وانما قلنا بوقوع النسخ في القرآن لعدة الايات كالعدة فان
عدة الوفات كان اولا حولا لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وانه تقديم الصدقة على المناجاة وهي ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة ثم نسخ ذلك بما تركه ثبات الواحد للعشرة وهي ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
ثم نسخ ذلك بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وكانه
القيد وهي قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله
فول وجهك شطر المسجد الحرام في المحصول اجاب ابو مسلم الاصفهاني عن الاية الاولى ان الاعتداد
بالحول ازال بالكلية لانها لو كانت حاملا وعدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي
الحكم في بعض الصور يكون تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل سنة او اكثر
فجعل السنة مدة العدة يكون زايلا بالكلية واجاب ابو مسلم عن اية المناجاة بانه زال لزوال
سببه لان سبب التقديم ان يتميز المنافق من حيث لا يتصدق قول عمر امير المؤمنين سقط التقديم به
قال صاحب المحصول وكان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا كذبا باطل لانه روي انه لم يتصدق
غير علي بن ابي طالب عليه السلام واجاب ابو مسلم عن اية التقديم انه زال كلية بيت المقدس بالكلية اذ حين الاستشهاد
وبعض احوال التوجه لا التقديم يكون التوجه لامت المقدس والجواب ان ما ذكره لا فرق بين المقدس
وساير الجهات والعلم ابا مسلم المذكور فهم من النسخ تخصيص الزمان بحيث لا يكون تخصيص الاعيان فان

وقد اوجه

وقع تخصيص الاعيان يخرج عن النسخ وفيه ان الحكم كان اولا على كل شخص بالدوام فاذا بطل دوام الزمان من الشخص
فقد تحقق النسخ واحتجاجه اي احتجاج ابو مسلم الاصفهاني بقوله تعالى في صفة القرآن لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
حيث يقتضي ان لا تغير حكم اصلا وذلك يقتضي عدم النسخ في حكم العدة بانه اشارة لا جواب ابي مسلم عن
اية العدة لا احتجاج على اثبات النسخ وكذا قوله وبان الوعد في تقديم الصدقة تمييز المؤمنين والمنافقين
فلما حصل زال التقييد فلا يكون نسخا بل زوال الحكم المذكور بزوال سببه وكذا قوله بقاء الاستحباب لبيت
المقدس عند الاشتباه او في بعض صور توجه الكعبة باطل بخبر قوله واحتجاجه لان المراد لم يتقدم خبر
اصلا يبطله فلا ياتيه المبطل من بين يديه والا لم يبطل بعضه بعضا واقول الصحيح ان في القرآن ليس فيه
ما لا يطابق الواقع لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحال كذا روي عن امير المؤمنين وابي عبد الله عليهما السلام
كما في مجمع البيان للطبرسي ومثله في تفسير القاضي من طريق الجمهور وكيف لا والقرآن منزه الكتاب عن
الباطل فاذا كان المنسوخ باطلا يكون في القرآن الباطل وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كانت سنة او
اقل فلا فقبل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي
عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل لان الصحابة كلهم ما كانوا منافقين اعلم ان النفاق انما ثبت
فيما ناجى الرسول صلى الله عليه وآله وكان له مال وامام يناجي او ناجى ولم يكن له مال لا يكون منافقا
لقوله تعالى فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم والاستقبال لبيت المقدس كثيرة غير الجهات عند الاشتباه
فالخصوصية التي تقيد بها زايلة بالكلية وليس كونه بيت المقدس منظورا والتقييد لا بد وان يكون منظورا
معلوما قبل التوجه اعلم ان ما ذكره ابو مسلم من الاخل في الاستدلال بالايات يمكن ان يكون مستندا الاخل
في السند غير نافع وليس احتجاجه كما نظر غير كلام المص ثم الاستدلال بانه العدة بانها ناسخة للحول باطل
لان الاية الناسخة متقدمة في القرآن على التي عدت منسوخة به البحث الرابع في شرايط النسخ وهي الاستمرار
فيما لا يصح الاستمرار بحسب الزمان والا ذي الجعيل عليه السلام وابطال عدد الركعات من الخمس الى سبع عشر
لا يتصور فيه الاستمرار لان المنقطع لا يمنع فانه كقوله اتموا الصيام الى الليل وقد يتصور النسخ في المنقطع كما اذا
ورد الحكم بتمام الحول ثم نسخ الصفة صحة تغيره اي يكون الحكم بحيث يصح ان يتغير فانه لو لم يكن كذلك وقد ثبت

سبحانه لا يتصور فيه النسخ كالقيام الصلاة لان تغير القعود والقعود الذي يمكن ان صرف القيام وجوه
التصرف اي صحة تغير وجوه التصرف بان يكون في الوقت الاول القعود فيه بوجه الوجوب فيه في الوقت الاخر
بوجه الحرمة او الندب بل يمكن ان يكون قوله وجوه يعطوفا على القيام اي كوجوه التصرف فانه معرفا كوجوه المعرفة
فان وجهها لا يتغير والنفع والضر اي كالنفع والضر فانهما يتغيران كما في القصد وحسن بعض المنافع او صحة تغير
النفع والضر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا كالمعرفة فانه يستحيل ان لا يكون لطفا فلا يتصور نسخها او لكونه
على صفة عليها ولا يمكن التغير عنها كوجوب الانصاف فيه الكذب قد يتصور تغيره واذا اشتمل على منفعة
بالعرض كقتل نبي وكذا وجوب الانصاف عقلا الا ان يكون الغرض التمثيل والجهل اي في الجهل حيث
هو جهل غير نظرا لا خصوصية الجهل والشرط ثبوت الناسخ والمنسوخ بالشرع لا بالعقل كما في قطع اليد فلا
كافر وتاء الناسخ اي تاء ثبوت يوصف بانه ناسخ وعدم توقيت النص بغاية مذكورة كما قوله الصيام الى الليل
لا بالمجهول اي لا ينافي المجهول كقوله تعالى على العقل لان النسخ عكم فان مثل ح لكن نسخه الوقت
الاستمرار ويمتنع عدم توقيت النص بغاية معلومة فلا يتعلق الى قوله وعدم توقيت النص لا بل قوله الى الغاية المجهولة
ايضا ينافي الاستمرار فلا يكون الاستمرار شرط النسخ والشرط قوله اي وقع النسخ في الاحكام الشرعية اي الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة دون اجناس الافعال من غير نظر الى عروض الاحكام المذكورة والشرط
تبادل النقط المنسوخ بنقطة اي بحسب وضعه ودلالته المطابقية والتضمنية والالتزامية المنسوخ الاحتمال تبادل
بحسب او خارج عن جهة النقط كالتوبة الدالة على ان الاول والثاني يفيد ان التكرار ثم نسخ المرة الثانية
لتساوي على استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب الدال بحسب وضعه ما يدل الدلالات اما على الدوام او على
الدوام والتكرار كالاول والذي لا يدل على الاستمرار ثم بالتوبة قد يدل عليه فنسخ ثم النسخ قد يكون لا
لا يدل كنسخ تقديم صدقة اذ لا يدل له فيشترط وجود نقطة يدل على الزوال اي زوال الحكم الاول الاولية
بخلاف ما له بدل فان اتيان البدل يستلزم الزوال اي قوله تعالى على ان ابر العدة المنسوخة
الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم الاية نسخها قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ولا يدل على زوال الحكم الاول صريحا ولا ضمنا ولكن ان قال

فهم النسخ والزوال بعدم الدوام والتوقيت وكيف لا والزوال لا يتصور النسخ وهو ظ وقد يكون للابدال مضاف
وهو لا يحتاج الا لفظ يدل على الزوال فان الصيام يكفي في الزوال كما اشار المص بقوله فيكفي ثبوت المضاف
ولا يحتاج الى التصريح وقد يكون للمخالفة كنسخ صوم عاشوراء برمضان فانه كان واجبا اولا ثم
عاشوراء ثم بدل رمضان ويكن جمع الصورتين فالنسخ لا يتم من السدل بل لا بد من آخر او آخر يدل على زوال
الصوم قولا كان او فعلا او تركا وسائر الحقوق بالركوة اي نسخ سائر الحقوق بالزكوة مشترط
البدل المخالف وجود ما يدل على زوال الحكم الاول حتى يثبت النسخ ولا يكفي البدل المذكور لعدم التنافي
بين الحكمين لانا فرضنا عدم التناقض والتضاد بل مجرد المخالفة الغير الدالة على زوال الحكم فلا بد من ضم
ما يدل على زوال الاول البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا في النهاية نسخ الشيء قبل فعله
ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جوازه لان مثل الفعل يجوز ان يصير مفسدة مستقبل
وصلوة الحال صوم غدا في الحال ثم نهي عنه في الاستقبال ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن ورود الامر
والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر بطيبه واذا كان امره فاطاع فيجوز النسخ اجماعا فكذا اذا
امر فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل وايضا قد ثبت
ان الكفار يخاطبون بالشرائع فالنسخ قد ثبت لهم وان عصوا بالشرك فاذا جاز ذلك فيهم جاز في غيرهم
الضرب الثاني نسخه قبل حضور وقته او انقضائه وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة واصحاب ابي حنيفة
وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول لوجوه الاول لو جاز ذلك
لزم ان يكون الشخص الواحد مامورا بالشيء منهيا عنه في فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي
فكذا المقدم لانه مامور انه غدوه له بصلوة ركعتين عند الغروب ثم نهاه عنه الغروب فوقت تعلق الامر
والنهي شيء واحد متوجه واحد وكلف واحد حتى لو اختل شرط منها لم يكن محل النزاع ولان قوله صل عند
الغروب ركعتين مرضيع للامر بالصلوة في ذلك الوقت لا غير لغة وشرعا وقوله لا تصل عند الغروب ركعتين
مرضيع للنهي عنها لغة وشرعا فتوارد الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد اذا امر بالفعل
في وقت معين ثم نهي عنه فقد بان انه امر به ايجابا على وجه يكون قرارا بما يراده ولو جاز ذلك لما بين لنا

ان وثوق باقوال الشارع الثالث انه لا ينبغي لنا ان يكون القول الواحد على كلام الذي هو صفة
واحدة امرا ونهيا بشيء واحد في وقت واحد وهو ح والاخير بناء على مذهب الاشاعرة مستدل
المص بهذا اولا بوقوع النسخ قبل الفعل بقوله فان الكافر والعاصي مخاطبان بالشرائع والمنسوخ فاذا
لم يعلما بالمنسوخ وجاء الناسخ فقد نسخ الحكم قبل الفعل وعلى هذا يكون ايراد المناجاة داخلا في النسخ
قبل الفعل لانه ما نقل كل من مكلف به ولو حصل النسخ قبل الفعل على نسخ تكليف لما بات به احد لانه
الدليل المذكور وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته او قبل انقضاء وقته المختار على المنع كما نقله عن ابي هاشم
للاشعري واكثر الشافعية ويكن تعميم الاشعري ويستثنى منهم بعض اصحاب ابي حنيفة وابي بكر الصيرفي من الشافعية
الشيعة والمعتزلة انه لو جاز ذلك النسخ قبل حضور الوقت او انقضائه لزم البداء في النهاية البداء الظهور
بعد الخفاء يقال بدا لنا سور القرية اذا ظهر بعد خفائه ومرجوحه لا ظهور الخفاء فيما عزم عليه وهو على الله
تع فانه لا يخفى عليه خافية وقد يطلق البداء على تغيير الرأي كما نقله وهو ايضا مناسب اذ شرط البداء
ان يجوز تحقق البداء بالامور المذكورة فقط تحقق الندامة او ظهور ما كان خافيا حين تحققها اي
الامر او اتحاد الفعل المامور به والمنهي عنه كما في صلوة ركعتين وقت الغروب في الوجه كالوجوب والندب
والوقت كالغروب والمكلف كزيد المامور بصلوة ركعتين عند الغروب والمنهي عنه فيه اي
الامر وجوبه ثابت في الصورة المفروضة قبل النسخ قبل حضور الوقت او انقضائه والمصلحة في الاتيان بالفعل
لكن التصريح المكلف لانه ناقص حينئذ فيفوت وقت المصلحة فيكون فوت المصلحة من امره وهو عزمه
البداء ونزيه تعالى لانا لم نقل ان فوت المصلحة لا يصح مراده تع وانما يلزم البداء اذ قد يكون المصلحة في التقييد
بتحقيق عدمه فالفعل مسقط وايضا يحتمل ان يكون مصلحة التكليف توطين نفس العبد على المشقة وهو
مراد المص ان المكلف بالفعل يجوز موته قبل الفعل والموت مراده تع فيلزم قبل البداء فيه كذا الوجوب وايضا
قد مر ان التكليف قد يكون لغير الفعل ثم قال المص في بيان انه لا يجوز تكليف غير مقدور قبل تكليف مقدور الفعل
وايضا يحتمل ما بيان انه لا يجوز نسخ الحكم قبل حضور الوقت ولا الفعل المامور به لنهي عنه بسبب ذلك الوقت
الذي امر به ونهي عنه ان كان حسنا لكان النهي عنه قبيحا فيستحيل الامر بما قبل ذلك الوقت لكان المامور به لزم

ان يكون شيء ذاته حسنا والنهي عنه في ذاته قبيحا وذلك محال لجواز ان يكون الامر والنهي في بعض الصور لمحض التعبد
لا لخصوصية في ذات الفعل وايضا النسخ لا يستلزم النهي فانه قد اكلفنا مشخصا بالنكاح للنفس وكان الله ان
الشخص المذكور لغلبة شهوته لا يترك النكاح ويحصل الوعيد فيرفع التكليف لا يبقى بين اتحاد الفعل الذي هو
متعلق الامر والنهي للازم البداء التناول الذي تعلق بالفعل قبل تناول الامر خلاصه ان الفعل الذي
تعلق به الامر فرد والذي تعلق به النهي فرد آخر مثله لا عينه فلا يلزم البداء اللازم من اتحاد الفعل الذي
تعلق به الامر والنهي تناول الامر اعتقادا يجيء ان غرض التكليف ان يعتقد المكلف بانه مامور بالفعل
فتوطين نفسه على المشقة وليس الغرض الاتيان بالفعل كما اذا قال السيد لعبده اذا جاء فلان فاضربه
فرسه كذا والمقصود توطين العبد نفسه على المشقة والسيد يستغني عن ذلك الا ان يرفع التكليف غرامة لا تحمل
المتعلقان اي المثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت وفاسدة في قوله تع واذا دخل في السند
الاخص مثل ما يأتي بعده فان المانع ان قول المامور به ليس عين المنهي عنه والمتعلقان يجوز اختلافهما بهيئتهما
كما مر في اقرأ والسواد الوارد على محل واحد وايضا المثلان لا يجتمعان حرام ومحلله غير جيد لانه لا
يرفع الاشتباه فيتصور اختلاف المصلحة الا ترى ان شخصين حرام الانسان يكون وجود احدهما مصلحة
الآخر مفسدة والا فالاول الى السابق على النهي عنها والثاني المتبين فكذا النهي فكون المثلان مامورا
بهما ومنهيا عنهما ويلزم من جوازه ان يكون الامر بفعل امرا بامثاله للامر النهاء الا ان يعني انه لو جاز
امثال الامر والنهي نهي عن جميع الامثال فيتوارد ان على واحد ولا امتناع بين الامرين اي لا يمكن المكلف التمييز بين مثلين
وهل يستحيل الامر اي يكلفه بامتثال المثلين والنهي عن الآخر لانه يؤدي الى التكليف بما لا يطاق ح
به الا يلزم ان يتحقق النسخ بعد مضي الوقت ايضا لانه بالنهي عن المثل كما صرح المص الا ان يقال اتحاد
الوقت يوجب عدم التمييز فيما لا لزم ذلك وذلك ان قوله بعد اتحاد فرد يمنع عن الاتحاد مطلقا وذلك
متيسر لا يرتب اما تناول الامر اعتقادا والموجب توطين العبد نفسه على المشقة فليس كذلك اي تناول
الامر باطل لان لفظ الامر وقوله صل وقت الغروب ركعتين لا يفيد الاعتقاد بل تناول الفعل فقط
وقيل ان المراد انه يلزم اعتقاد المكلف بالتكليف وذلك يوجب توطين النفس لانه يدخل في لفظ اول لفظ

لفظ الحكم مطابقة ولم يسلم اختلاف الفعل المتعلق للامر والنهي فلا نزاع فان فرض النزاع كما في صلوة
اتحاد الفعل المتعلق للامر والنهي تع اقول لهذا لا يثبت الدعوى وهو انه لا يجوز
نسخ الفعل قبل حضور وقته فانا جوزنا ان يكون الفعل المامور به شيئا والمنهي عنه شيئا آخر لانه لم
المحذور وتحقيق النسخ اعلم ان الامر بصلوة ركعتين وقت الغروب ووجوبا والنهي عنه بتوارد ان على
فعل واحد بعينه وهو على الاختلاف باعتبار المثل عند نافع والصحيح انه يجوز لان المصلحة والنسخ المصلحة
كما في قضية توطين النفس او السيد للعبد احتجوا الجوزون للنسخ قبل انقضاء وقت الفعل في
ابراهيم عليه السلام وابنه ذبح اسمعيل عليه السلام ولم يفعل لم يذبح للفداء اخذت فدى اصبر ذبح عظيم ولا
يمكن ان يقال انقضاء وقت الفعل اذ يلزم ان يكون ابراهيم عليه السلام عاصيا وليس كذلك اذ هو معصوم
كيف ح الفايض اذا اريد بقي وقت الفعل جزء الوقت الموسع والمضيق اما اذا اريد مضى وقت الفعل
فلا يلزم العصيان في صورة الوقت الموسع كذا اقول والى السيد فذا مرعده بفعل بشرط ان لا ينهاه
فلم يفعل النهي قبل انقضاء وقت الفعل لما صح الشرط المذكور ولا احتمال كون الامر بالفعل مصلحة قبل الوقت
ثم تتغير مصلحة الامر خاصة اي ان الفعل مصلحة امر بالنهي لا لتغير الفعل بل لرفع الوجوب لمصلحة كما صرح الامر
بالنكاح للفتى ثم الامر الاتي في قول المص ولا احتمال السيد ولا احتمال البداء بدل اللام لتكون عطفا على قوله بان
كل العبادة لا احتمال ان لا يكون الاحتجاج الثاني والثالث مجيء بل اخترعه المصنفون من متبعيهم
والجواب بالمنع خبر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل مقدمات الذبح والتوبة قوله تع قد صدقت الرؤيا
كما اشار المص بقوله تع قد صدقت الرؤيا لانه لو كان الامر بذبح لا بمقدماته لا يصدق الرؤيا ثم عدم
وقوع الذبح ثم امر بمقدماته توهم ظن الامر به بلاء عظيم والفداء عن ظنه انه نوم بالذبح اقول كيف يظن
الكاذب على الانبياء عليهم السلام لا يليق بالمص واشاله محل تنزيه الانبياء عما لا يليق وكيف
ولو جوز ذلك يلزم تجويز الاجتهاد على الانبياء عليهم السلام والغلط في الاجتهاد وايضا اذا جاز غلطا يكون
اعظم من العزم على قتل معصوم بتغيير غلط الرؤيا وصل المص اورد سند المنع على مذهب اهل السنة بان
فان السند يجوز ان يكون مذهبا ضعيفا والحق في ذلك ان احد ابراهيم عليه السلام بالذبح حتى يظهر لنا

انقياده للحكم فظاهر رفع الامر وتصديق الرؤيا باعتبار اطاعة الامر والقيام بما يقتضيه مقدماته هو المناسب
في الوقت فالمكلف في اطاعة بحض وان لم يات بما فعله لتركه فعلت ما امرت وانما قلنا ان الحق
ذلك لان ابراهيم عليه السلام اذا اطاع الله تعالى في مقدمات الذبح لا يكون انقياده كليا ولا يكون الا الانقياد
الانقياد وذلك لا يليق بالانبياء عليهم السلام فان اللائق ان يكون مامورا بذبح مطيعا منقادا لما امره
الله وهذا شانه سلفا لكن ورد انه فدي لكن الله تعالى توصل بما تعلقوه ويروى ايضا انه خلق صفيحة كالمرآة
او حديدة يمنع الذبح في الشرح العضدي وهذا الاشكال اما اولا فلانه خلاف العادة ثم ما معنى تعلقا معتبرا واما
ثانيا فلانه لو كان كذلك لما احتيج الى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة الامر بتكليفا بالمحال لا
يجوز وفيه وانت تعلم فيه بحث لان خلاف العادة لا يضر في المقام والاحتمال كاف وهو جار كما سبق
من جريان الفداء وضعف الرواية لا ينافي سندية المنع والاحتياج الى الفداء اكثر الاقدام بالذبح المطلوب الفداء
والظاهر منع الصفيحة لو كان ذلك يمكن التكليف بالمحال والسيد انما يحسن منه الاشتراط اذ كذا يكون الزيادة
عليه بخلافه تم فلا يناسب الجانب بالثاني هو حسن الاتباع لحسن الفعل فلا يصح ما قال ان حسن الفعل لما لا يكون زائل
حسن الامر وفيه ما فيه وكيف لا وقد قرره كلام المص في تكليف المكره ان التكليف قد يحسن لمصلحة مرسل نفس الامر
لا من الامر به لا آخر ما مر به لا يصح هذا الكلام كذا قول البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل
خلافا لقوم كما سيتقدم الصدقة على المناجاة فانه لا بدل لها وفيه ان لا ماجاة الا حكم شرعي الى خلل العبادة
بالتكليف كما في الشرح العضدي قد اختلف في جواز نسخ تكليف عن غير تكليف لكونه بدلا عنه فجوزه الجمهور
وقوم منعوه فنقول قد تقرر ان المنفي المعلق بالوجوب يفيد الاباحة وكذا الامر المتعلق بالفعل المنهي يكون للاباحة
فهذا البحث قليل الجدوى اذ الاباحة ليس تكليفا فلا يلزم نسخ الشيء من غير بدل هو التكليف الا وقيل ان الاباحة
تكليف لانه لا يكون لا لا بدل وقوله نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم استدل من قال بجواز
النسخ لا الى بدل بهذه الاية ورد المص بان الخير او المثل يكون ان يكون نفس عدم التكليف فلا يكون تكليف
آخر والا هذا اشارة لجواز ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخ الى نفس رفع الحكم خيرا من الحكم الاول
فيه بحث لان الرفع ماخوذ من معنى النسخ والاية تدل على اتيان شيء بعد الرفع فلا يكون الرفع خيرا من الخير وما يأتي

في كلام المص ان الماتي به تترتب على النسخ مواضع فاما ما قلنا او ان المراد بخير منها الثواب فقط اذ هو المفهوم
هنا ويجوز النسخ اقول الكتاب ينسخ بالسنة ولا يناسب ان يكون السنة خيرا من الكتاب بحسب اللفظ
والمعنى قال في الهداية هذا الجواب تعلق النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على المعنى اللغوي
هذا كلام المنهاية وفيه ان النسخ كما في على ابطال الحكم يطلق على ابطال اللفظ فانه يسمى المنسوخ بالمنسوخ اللفظ
فقط ومنسوخ المعنى فقط ولا منسوخهما الا ان في المجاز اولا من اخر اكثر اكثر فيحمل القرآن على اللفظ يشمل في
الحكم واللفظ وفيه ان رفع الاشكال اذ الاصح تقييد ان يكون لكل منسوخ بدل ويجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا
لبعض اهل الملل كما في الصوم في شهر رمضان انسخ للتخيير بينه وبين صوم رمضان وبين الفدية اذ كان التكليف
باحد الامرين خيرا لفدية وصيام شهر رمضان ثم نسخ وتعين الصوم ولا ريب ان الصوم اثقل من التخيير و
الخيس الذي كان اولا حيث قال تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفين الموت منسوخ بالجلد
مع الحد بالرجم في الشيخ والشيخة اذا كانا محصنين فيكون نسخ قوله فامسكوهن الاية بقوله تعالى فاجلدوا
مع الرجم فانه كان اولا حبسا ثم صار رجما مع الجلد فيكون اشق في هذا الوجه وان كان في بعض الاخر
لا يثبت الاشقية وصوم عاشوراء ورمضان فانه كان اولا الصوم الواجب عاشوراء ثم نسخ بنسخه
صوم رمضان ولا شك ان ثلثين اثقل من خمس العشرة كما قال خمس كلمة النسخ فلا الاثقل مستدل لا قوله
نات بخير منها والخير لا يجوز ان يكون اثقل بل الخير اخف فلا يجوز النسخ بالاثقل وجوابه المنكر ان لا
ان المراد بالخير اكثر ثوابا فيجوز ان يكون اثقل على ان الفضل الاعمال اكثرها الى اشقها اقول لا يكون قوله
منها ومن الثواب فيلزم ان لا يكون النسخ بالاباحة وايضا قد مر ان المراد بالخير عدم الوجوب مثلا واعلم ان
المراد بالمنسوخ هنا المعنى فلا يصح الاستدلال الا ان اجيب هنا بطريق المنع ولكن ورد السند كثير الاتي على
القرآن بما يليق ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم اطلاق النسخ على نسخ التلاوة على قول المص يلزم ان يكون
بحيث الصوم لا يكون هذا البحث الا خفي في تحت النسخ الاجيب اللفظ ويمكن ان يقال ان نسخ التلاوة باعتبار
ان التلاوة كانت ولا مندوبة ثم رفعت التلاوة لما بالحكم الاباحة فيكون البحث واقعا في حكم وما يناسب
نسخ الحكم دون التلاوة لانها عبادة ان لا يلزم منها لان التلاوة عبادة واتباع الحكم عبادة اخرى لا يلزم الجمع

الاخرى فيجوز بنسخ التلاوة مع رفع الحكم وبالعكس وقد وجد نسخ الحكم دون التلاوة في الاعتداد بالحول في
التلاوة دون الحكم في رجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والنسخ رفع التلاوة والحكم
قالت عائشة كنا نقرأ عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس فالعشر مرفوع الحكم والتلاوة والخمس
مرفوع التلاوة ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم قال في المحصول المسلمون اجمعوا على جواز نسخ قوله
هذا الفعل ابدا ويجوز نسخه خلافا لقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التابيد في تناوله جميع الازمان المستقبلة كلفظ
العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز التخصيص جاز النسخ والجامع هو الحكم الداعي الى الجواز
الثاني ان شرط النسخ ان يرد على ما لو ورد على سبيل الدوام والتابيد لابدل الا على الدوام فكان التابيد شرطا
لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه احتج المخالف بما مر من الاول ان قوله افعلوا ابدا قائم مقام افعلوا في
هذا الوقت وفي ذلك الوقت الا ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على هذا الوجه لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر
بلفظ التابيد الثاني لو جاز النسخ في صورة التابيد امتنع علينا مدوام التكاليف والجواب عن الاول
ان ذلك يمنع عن النسخ كله لان النسخ لا يدفع كونه تعلقا بتابيد الدوام اما بحكم الدوام ما بقينا ثم انه يتحقق
بانه جاز العكس الا زيدا ولا يجوز جاز في زيد وعمرو الا زيدا وعن الثاني ان لفظ التابيد يفيد طلب الاستمرار
لكن القطع لا يحصل الا بالقرائن هذا عبارة المحصول اقول لفظ التابيد ان كان بمعناه الحقيقي يلزم
الكذب الا ان يقال اذا جرى الحكم بالتابيد كما روى عن موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ابدا
فيصير الاخبار في المسئلة المستنبطة عن الحكم بالتمسك بالسبت واجب ابدا لكل انسان يوجب اخبارا
فهو رسول ينسخ الاحكام يلزم عليه نسخ الاخبار والحكم ان الحكم بدوام الخبر ثم ابطاله يستلزم عدم عطائه
النسبة وهو كذب لانقلاب الحقيقة وهذا يدل على ان النسخ ليس بابطال على انهما في حيز الصدق والمصنف
لكن القطع الاول لا يلزم في الابطال والبعض يلزم في الكل ثم ان الابد لا يحتمل ان يكون حقيقة
معناه والا يلزم التكليف في غير التكليف فالابد لابد وان يحمل على ما دام دار التكليف وهو مجاز
غلب على اكثر الاوقات وايضا النسخ رفع لطل التكليف فان اعلى التاطيل بالنسخ في صورة مجاز الحمل هذا
الوقت وذلك الوقت لا اكثر الاوقات لا يتولى بعد النسخ قبل نظر النسخ كما يجري هذا الكلام في

يجري في الاشخاص سواء كان زمانا او غيره في الشرح العضدي الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا في الفعل
مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التابيد قيدا في الوجوب وبيانا له بان الوجوب
واستمراره فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا لم يقبل جلاء وان لم يكن نصا بل حمل
على المجاز زمانا انه لا يزيد عن ذلك الزمان على ما دلالة قوله ثم صوموا على صوم غدو قد قدمنا انه
قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قيد النصوصية فيما يتناوله فهذا مع عدم ظهوره واحتمال ان لا يتناول الا ما يجوز
قالوا التابيد معناه الدوام والنسخ يبطل الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلا يجوز عليه الله والجواب لا التناقض
بين الكاتب فعل مقيد بالابد وعدم امره بالتكليف وذلك كالاضافة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد
الوجوب في ذلك الزمان كما اذا صام غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم غدا ثم يموت قبل غد
فلا يكون هذا تكليفا مع كلام الشرح العضدي واقول فيه هذا يحمل وكل المص على الفعل المقيد بالتابيد فان
الاول نسخ لا الكلام ثم على انه ينبغي بعض اورد فانا اذا يمنع اذا جعلنا النسخ بيانا لانتهاء الحكم ولكن يابى عنه
كلام المحصول والمص ولان شرط النسخ دوام اذ لكل نسخ يكون رفعا لتابيد ولا تقادس الشيء وشرطه فاذا كان
النسخ لا يكون الا مع الدوام على الحصول النسخ الا مع التابيد وفيه بحث لان النسخ لا يتحقق مع التابيد الذي هو دوام الحكم
بعد عدم انقطاعه قطعا بل اذا قيل ان النسخ رفع الفعل بالدوام فلا يتحقق الا الاستمرار التابيد وهو ظاهر والخبر
ان النسخ تغيير الحكم والحكم عند اهل السنة الواقع في نفس الامر كحدوث العالم امس نسخه والا جاز نسخ مثل عمر في الكتب
ثم يبين بعد الف سنة الا ضيه ما في المحصول الخبر اما ان يكون خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم حدث فذلك
اليه النسخ او عما يجوز تغيره وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا عن
حكم كما يجوز عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو هاشم لا يجوز النسخ في شيء منه وهو قول كثير من المتقدمين
لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله تعالى عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين عن مرسله بالف سنة الا خمسين عاما وان
كان خبرا عن مستقبل او كان وعدا او وعيدا كقوله لاعذبن الزاني ابدا يجوز ان يبين عن مرسله انه لا يعذب الا الف سنة
وان كان خبرا عن حكم الفعل المستقبل فان الخبر كالامر في تناوله للاوقات المستقبلة فيصح اطلاق الحمل
حتى ان المراد بعضها تناوله بعضه عن ثبت ان حكم النسخ في الخبر كهو في الامر اجمع فيجوز ان النسخ في الخبر غير

متصور بوجهين الاول ان دخول النسخ في الخبر توهم انه كان كذبا ثم نسخ لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقال لله تعالى
ثم قال ما اهلكك لعدم اعادة الجواب عن الاول ان دخول النسخ على الامر يوهم البداء ايضا فان قالوا الاوهام
البداء الا ان النهي اقاول على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا فهو الخبر ايضا لا يوهم الكذب لان النسخ
يدل على ان الخبر ما تناول تلك الصورة الثاني ان اهلاكهم لا يتصور تكرارا قوله ثم ما اهلكك امرا عادا يكون
رفع ملك المدة خليفة الذنب ان اراد ما اهلكك كلهم بل بعضهم يكون تخصيصا لا نسخا اقول لان كان النسخ رفع الحكم السابق كما اختار المص ويكون المرفوع بعض التعلق لا يتصور
النسخ في الخبر والا يلزم الكذب في الكتاب والسنة وهو حق لان الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وان
جعلنا المرفوع ظن المكلف يلزم كذب الرسول كما قررنا ثم ان جعلنا النسخ بيانا يصح ان يقال المراد بالحكم
الاول كان غرضه قوما الكتاب فانه يصح بيان المراد بمنفصل مترادف واقول فيه بحث لان المراد بالحكم
على ما صرح به في الشرح العضدي ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا وهو الوجوب والندب وانما الخاص
والوعيد والاخبار الماضية كلها خارجة عن الحكم فلا يكون نسخا والكذب غير لازم لان النسخ دل على صورة
نسخ الخبر على ان المراد البعض من الخبر فلا كذب كما دل النهي النسخ للامر على ان المراد بالامر البعض فلا يلزم
الكذب في نسخ الخبر كما لا يلزم من النهي الرافع لحكم الامر البداء او امع مثل اهلكك امرا عادا وهو يهلكهم لا تاخير الخبر
عنه الى مع النسخ في الخبر عن اهلاك عاد ثم بين عدم اهلاكهم لان اهلاك لا يتصور الا مرة واحدة فيلزم الكذب
كما مر اقول قد شرط في النسخ ان يكون رفع الحكم بحيث لا يتصور النسخ في اهلاك عاد واشباهه وايضا اذا جعلنا
النسخ بيان المراد من الالفاظ لا يكون النسخ مبطلا كما يفهم من كلام المص في تفسير قوله تعالى لا يأتيه الباطل الاية وايضا
مطلق توهم ان النسخ للنسخ كيف الفرق بين قوله الا خمسين عاما وبين سائر الاستثناءات ليس الا التاخير ثم
ان الاستثناء ليس بعد المستثنى منه ويجوز نسخ تكليف الاخبار عن الشيء لما بين ان نسخ الخبر يجوز في بعض الصور
واراد ان يبين ان نسخ الاخبار يتصور في كل صورة فحال كما استبعاد في ان يزيل امر عنا التكليف بالاخبار
عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع بحيث عنه قوله القرآن كما نوابم فلذلك منعنا عن الاخبار بوجوب هو فوامر
فظاهره وانت تعلم ان التكليف من جملة الاحكام فلما جاز في النسخ في الاحكام جاز فيه وصدق الخبر الذي عن

عن مولى التقييد بكما اذا اشتمل الخبر الصادق على مفسدة وضرر ما دفع فالتوهم ان الخبر الصادق لو نسخ انقلب كذبا
وذلك بان صدق الخبر لا يمنع من ان التقييد اذا كان الخبر مشتملا على مفسدة يتحقق زوال في المستقبل والا يجوز
نسخه بالاخبار بتضييع اشياء تغيره اهل الخبر نسخ الاخبار عالا يتغير ويتبع التغير عليه كحدوث العالم ان
يكلفنا الله بالاخبار عن قدمه واختار المص انه لا يجوز خبر الله تكليفنا بالكذب وذهب الاشاعرة
الى الجواز اقول المص يذهب الى ان التقييد واجب في حق الضرر والمكلف هو الله فيصح تكليف الكذب وايضا
الكذب المبني للنسخ واجب العلم الذي علم وجوبه لكونه حصلا لا يتغير الحصول لا ينفك عن الوجوب والعلم كما تقرر
اي من الله تعالى فلا يحصل يستحيل ان يتغير الا يجوز نسخه لان النسخ انما هو تابع للحصول ولكون النسخ في غيره اي غير الصورة
المذكورة من العقل اذا اشتمل على وجه قبح جواز النسخ لا يتوقف على وجه التبع فانه اذا كان واجبا لم يزال
الحسن بعد النسخ كذا اقول المبحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله اي الكتاب كالعدة فانها كانت حولا
بالكتاب ثم بالكتاب صارت اربعة اشهر وعشرا وكذا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لانها قطعيان
متساويان ولا يجوز العمل بها ولا احاديها لامتناع ابطال القوي بالضعيف والعمل بالمتقدم في صورة لا يمكن
العمل والا بعد الدليل مع ملاحظة التخصيص فيتعين المتاخر وهو نسخ الكتاب فتعين المتاخر وهو نسخ
الكتاب بالسنة اجيب ان الناسخ يوجد الا ان يقرر انه ثابت بخبر متها والاستدلال بالاخبار حيث ان الله تعالى
الذي هو الاصل في الشيخ اليه فيدل على انه هو المتعبد بالاتيان بذلك الخبر وهو القرآن والذي هو كلام الله وان
الذي يأتي به الرسول صلى الله عليه وآله وخرجت انه وصفه بالخبر والمساواة فانه يدل على ان الاتي به خبر الله
والسنة لا يكون خبر الله وخرجت ان الدنيا يأتي بخبر منها هو المختص بالقدرة على اتيانه وهو القرآن والمعجزات
دون غيره وانما عين الخبر بالمشيئة القرآن والمعاجز فاذكرنا والوجه الثاني هو ما اشار بقوله ليبين بالناس
ما نزل اليهم فوصفه تعالى كلام النبي بانه يبين القرآن فقط والناسخ ليس مبينا فلا يكون كلام النبي ناسخا والوجه
الثالث قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على ان القرآن لا ينسخ والوجه
الرابع ان نسخ غيره يوجب التهم والفتوى والجواب بان الاتي بالاية لم يلزم ان يكون ناسخا لان النسخ رفع والرفع
متقدم على الاتي به فلا يلزم ان يكون الاتي بها ناسخا حتى صار قد رتب على النسخ حيث قال الله تعالى ما ننسخ من اية

اقول المعارضة انما كان الى النسخ لتحقق معنى الرفع الخبر الواحد لما كان خصصا كان رافعا والتاخير الكتاب
اليه في المعارضة وقد مر في كلام المص انه يمكن ان في الكتاب متواتر ويحتمل ان يكون معنا ظنيا والخبر الواحد
تنزلنا ويمكن ان معنا نفيا تخصيص المساواة والمعارضة والجواب عن الدليل الثالث ان قوله تعالى لا اجد
فيما اوحي الي محرما لا ينتفي نفي الوجدان فيما بعد الا ان يقرر في الحال الاستقبال والا هذا اشارة المص بقوله ولو
الوجدان فيما اوحي اليه الى تلك الغاية اي الى وقت اخبار الدليل على العدم فيما بعد فيما اوحي اليه الى المستقبل فلا
يكون النفي الوارد بعد نسخا كذا في المحصول والجواب عن الدليل الرابع ان تحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ
وقد سبق ان التخصيص بخبر الواحد جائز وايضا جاز ان يكونوا قد سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه اي من
مسجد الرسول حيث ارتفعت الاصوات بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله الى القبلة استدارت وايضا
يمكن ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله اخبرهم قبل ذلك بان القبلة تغيره فلما سمعوا الخبر المخوف بالتوبة
القاطعة حصل لهم اليقين اقول اذا اخبرهم الرسول صلى الله عليه وآله لا يكون نسخا وايضا النسخ هو رفع
الحكم واما حصل بقبول الرسول صلى الله عليه وآله لا بخبر الواحد وايضا لا يجوز تخصيص الخبر الواحد الذي هو الناسخ
الكتاب بالاكثر مخصوصا بالقرآن ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال لا الكتب المستفاد من
الكتاب ناسخ للوجه لا يثبت المقدس الثابت بالسنة اقول قد ان الوجه لا يثبت المقدس ثابت بوجه متواتر
المستفاد الا ان في المحصول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الوجه لا يثبت المقدس وقع بالكتاب لم نسخ
نعم وقد كان نسخ فانه لا دليل يمنع هذا التجويز مسلما ان الوجه لا يثبت المقدس وقع بالسنة لم لا يجوز ان
يكون ان نسخ ايضا حصل بالسنة وليس من حيث ثبت التوجه لا الكعبة بالكتاب يوجب ان يكون التحويل
عن بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حصل عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه لا الكعبة ولهذا كان يقلب في
وجهه في السماء لا يوجه سوى انزال عن الجهة التي كانت يتوجه وينتظر ما يوحى به فامر بالتوجه لا الكعبة
فان لم يكن ذلك هو الظاهر فهو جوز وجه الكلام منع من الاستدلال اقول انه الاحتمال جائز في غير ما نسخ
من القرآن بان يكون نسخ بالسنة او في السنة المنسوخة بالسنة انما نسخت اولا بالسنة منسوخة فلا وجه لما
تعلم ان هذا بعيد والاصل عدمه وقوله فالاتي بالشرع من ناسخ تحريم المباشرة الثابت بالسنة ونسخ

او تسهيلات بخبر منها فان الاتيان مترتب على النسخ هذا جواب عن الوجه الاول لا يمكن بل كان يوجد
وهو ان الاية ليست الا على النسخ لما مر والجواب عن الدليل الثالث هو قوله النسخ خبر البيان فلا يمنع
كون النسخ صلى الله عليه وآله الا بيانا ان يكون قوله ناسخا واما قلنا ان النسخ بيان لازالة النسخ تخصيص بالزمان
كما ان التخصيص تخصيص الحكم بالاعيان فهو ان النسخ بيان مدة العبادة مثلا او بحر النسخ في غير العبادة ثم انه ان
النسخ لا يخبر في بيان مدة العبادة كما اذا نسخ العدد وشدائد المراد بالبيان ما وصف الصلى الله عليه وآله التسبيح
الاعم من النسخ وغيره وهو اي حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على محمود البيان لاقتضائه العموم الذي هو محل
المدح بخلاف مقصوده على البيان لاقتضائه بالمجمل وغيره ان هذا انما يصح اذا حمل البيان على ما قابل الاجمال
لكن البيان هو الاظهار سواء كان نسخا او غيره واكثر التبديل من صلى الله عليه وآله المستفاد من قوله تعالى ما كان
لي ان ابدله الاية يدل على انه يوحى خبر الله تعالى اقول لا دخل لهذه الاية المبحث لان المراد بكانوا
يريدون مدلول القرآن ثم ذكر فيه خبر تعالى ثم فيه في ذلك بالاية ولا دخل للنسخ والجواب عن الدليل الرابع ان التعمد
النعوة تنتفي قوله تعالى وما ينطق عن الهوى اما نخص بخبر الواحد فلا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع
حكم الكتاب اي لا ينسخ الكتاب بخبر الواحد لا اجماع الصحابة اصح الظاهر ان يقاس النسخ على التخصيص
كما يجوز التخصيص بخبر الواحد كذا يجوز النسخ به ولانه اي بخبر الواحد دليل عارض المتواتر وهو متاخر ذكر لفظ
المتواتر مضرة الدليل وكانه يعلم الجواب الوقوع وخبر الواحد في تحريم الكل كل ذي ناب كما روي ان
النبي صلى الله عليه وآله نهى عن اكل ذي ناب من السباع الناسخ قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وكذا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم عطاء تبتغوا بالمراة على عماتها وخالاتها فانه لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وايضا موضع بخيبر المنزلة
قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم والجواب عن الدليل الاول ان الاجماع فرق بين
التخصيص والنسخ حيث جوز التخصيص بخبر الواحد ولم يجز النسخ به اعلم ان النسخ ان كان بما وجد التخصيص بخبر
الواحد المنفصل المتراخي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فيكون نسخا والجواب عن الدليل الثاني ان القرآن
متواتر والخبر الواحد لا يعارضه والاشارة بقوله والمتواتر مقطوع في متن الخطاب الخبر الواحد فلا مساواة ولا يجاوز

القرآن لان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة للصائمين بالسنة وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء
الثابت بالسنة واقول صوم رمضان لا يدل على وجوب صوم عاشوراء فلا يكون ناسخا فلا يرد ايضا القول بان
صوم رمضان نسخ صوم العاشر المحرم على ما قيل ان المراد بالعاشوراء عاشر المحرم وقيل التاسع تتميما للشرع
العضدي انه هو الايام العشرة كما ذكرنا سابقا وصدر الخوف ناسخ لتاخير الصلوة اي نسخ جواز تاخير الصلوة
يقتضي التقابل الواجب بالقرآن اقول اباحة تاخير الصلوة تحت ما لو اقتضى جعلنا الاباحة حكما شرعيا
ولا يبطل الشرط المذكور في النسخ فيكون المنسوخ حكما شرعيا ويمكن ان يقال ان عرض زمان وجوب الصلوة كانت
لا اقتضاء للقتال ثم نسخ توسعة الوجوب كل الظهر ان كان قرآنا في اثناء القتال ثم نسخ ما وجوب الصلوة في
الوقت اجمع الشافعي على انه لا يجوز ان يكون القرآن ناسخا للسنة لان الناسخ سان للمنسوخ فيكون القرآن بيانا لها
مع ان السنة سان للقرآن ولانه تعالى اشار الى صلى الله عليه وسلم بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما
بيانا للآخر وهذا آية والحاصل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل من القرآن والسنة بيانا للآخر من وجه وغير بيان من وجه
والجواب انه قد تقدم ان البيان لا يدل على حصر كلام واي كلام النبي صلى الله عليه وسلم الا في البيان اذ كثيرا ما يكون كيف
في غير بيان القرآن اقول لو صح استدلال الشافعي بان كلام النبي مختص بالبيان يلزم ان لا يكون السنة ناسخة للسنة
والجواب ما تقدم ايضا من ان البيان شامل لمطلق التبليغ كامر ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها من المتواتر
لما مر انها قطعيان لا يمكن اعمالهما ولا العمل بهما ولا يجوز العمل بالاول فيتعين الثاني لكن هذا انما يتصور في
المتواترين اذا كانا في مرتبة واحدة متساويا دلالة او يكون الثاني اقوى والا حاد بمثلها المتواتر عند الكل
نعم يكم عن زيادة التيسير الاخر وما هذا مثال الاحاد فان المعنى كان ثابتا بالاحاد ونسخ بمثله ويجوز نسخ خبر
الواحد بالمتواتر شرعا وعقلا لان المتواتر اقوى وما عكس اي نسخ المتواتر بالاحاد عقلا لا شرعا فانه محل خبر
واقع للاجماع ان قلت نسخ الاحاد بالمتواتر ايضا غير معلوم الوقوع فهذا ايضا احتمال عقلي قلت نعم لكن
نسخ المتواتر بالاحاد ثابت بالاجماع بخلاف العكس فانه بطلانه غير معلوم نعم يبين الاحتمالات تسوية لان الناسخ
اما كتاب او سنة متواترة او احاد وكذا المنسوخ وهما حصلت ضربين الثمانية والثمانية تسوية والاثنان باطلان
وهو نسخ خبر الواحد بكتاب او السنة المتواترة وايضا واقع عند عدم العمل الاخر الاجماع لانه نسخ على ما سيجيء

محل ذلك

ابن المنقول ان العكس غير صحيح لان دلالة متوقفة على وفات الرسول صلى الله عليه وسلم والا لان الاجماع انما ينعقد بعد
وفاته صلى الله عليه وسلم لان حيوته صلى الله عليه وسلم لا يكون لكلام غيره اعتبار ظني فكان نسخ اما بالكتاب
او السنة او الاجماع او القياس على صحيح الاجماع بالكتاب ولا بالسنة لانها سابقان عليه وبالقياس لا
يكون ناسخا لاحتمال ان وقع اجماع فخالف الكتاب السنة القياسين عليه فيتبع باطلا لان اجماع على خلافهما
خطاء والخطاء لا يكون اجماعا ولا ينسخ الاجماع بالاجماع لان الثاني اما ان يكون اخر دليل حتى يكون
الاول المخالف للحق خطاء فلا يكون اجماعا او لا عنه اي لا يكون الثاني على الدليل الحق بل على الدليل
الباطل او مثله فيكون الاجماع الثاني خطاء اقول قد تقرر ان الخبر قد يكون منسوخا وناسخا كما
اذا قتل غير نوح عليه السلام الف سنة ثم قتل بعده الاخر عشرا عاما ويتصور مثل ذلك في الاجماع
بان اجمع اولا على ان غير نوح الف سنة ثم الاجماع بانه ناقص عنه خمسون عاما ان قلت الاجماع
ليس بلفظ حتى تعين المراد بل هو امر معنوي تعلق بقضية معنوية بخلاف الخبر فانه يمكن ان يؤدي
بلفظ اولا ثم تبين ان المراد بعده بالناسخ قلت الخبر وان كان يطلق على اللفظ لكن النسخ متعلق
بمعناه بل هو متعلق الاجماع ايضا خبر فاذا جاز نسخ خبر بخبر فكذا يجوز نسخ متعلق الاجماع بمثله
المراد بنسخ الاجماع الاجماع الذي هو خبر والا فالاجماع مفهوم لا يتصور فيه قول الجمع عليه ان كان
بسبب المنع طول عمر نوح الف سنة غير نقصان ثم نسخ بقوله الاخر عشرا عاما فيكون الاول كذبا
او الثاني وان قلنا ان المراد بالاول كان الف سنة الا خمسين عاما لكن كان المراد مخفيا حتى بين الثاني
في يكون اللفظ مستعملا في خلاف الظاهر لكن تاخر القرينة وهذا لا يسمى نسخا وهذا الدليل يبطل نسخ
الخبر ايضا لان في صورة يجب ما ورد حكم ثم يخبر انه واجب ثم يجيء آخر مرة عند انه ناسخ للحكم الاول و
الخبر وفيه ان الخبر كان خبرا عن الوجوب في الجملة وهو صادق وله زيادة تحقق نظير بعد العلم بها
عليه حال وكذا لا ينسخ هذا اي كان الاجماع ليس بناسخ للاجماع فكذلك ليس بناسخ للسنة والكتاب
مثلا وذا الاجماع ايضا انما يحصل بعد النبي صلى الله عليه وسلم فلا يبطل حكم كان حقا بعد كمال الدين
قال المص لانه اي الاجماع ان نسخ نصا من الكتاب او السنة كان خطاء او اجماعا لزم تخطئة احدهما

خبر ذلك

على اما منعنا قوله لا يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ان جوز ناسخ الخبر بالخبر وكيف لا والاجماع قد يكون محلا
ثم تبين انتهاؤه باجماع اخر فيتبين الاخر ينسخ الاجماع بالاجماع كما اشرنا والجواب ان الاجماع المنسوخ
الدليل المذكور يلزم ابطال النسخ لان كل دليل يحقق فيه النسخ ولو كان منسوخا لكن الخبر فيه الاجماع
ففي كل صورة يحصل النسخ لكن ان يحصل الاجماع فلا يلزم بطلان النسخ قلت الاجماع لا يحصل بحسب
نفس الامر الا في الاعمال التي تعمل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لهذا اتفقوا ان نسخ الاجماع
وفيه تامل والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتحريم العامي في الاخذ بالتخيير وان
زال التحريم بعد الاتفاق هذا جواب سؤال تقريره ان اهل الحل والعقد عن الامة اذا اختلفوا في امر لم
يجز للعامي تقليد احدهما والعمل بما احب التوليس بالاجماع ثم اذا اتفق الكل او مات المخالف يقع
التحريم على العامي العمل بقول واحد سواء كان هو القول الذي عمل به اولا فيكون الاجماع ناسخا
للحكم المجمع عليه وخلاصة الجواب ان التحريم انما زال بزوال الشرط لا بالنسخ فان التحريم كان مشروطا بالا
فلما زال الشرط زال التحريم واشار المص بهذا الى ان دليل مس لزوال الشرط الاول اقول الجواب
ان الاجماعين كلاهما ما زال الاول بالاتفاق الاجماع الاول هو ان مع الاختلاف يجوز
للعامي الاخذ باي القولين شاء وهذا الاجماع باق مع تحقق الاجماع الثاني اقول ان هو ان فرد العنوان
كان زال الاجماع الاول وفرض بعد الاجماع الثاني عليه كان في صورة كان تكرر كان ذا وحكم الله لا يدخل المسجد
الحرام ثم آمن وجوز ان يدخل المسجد الحرام فليس هنا تغيير الحكم انما التغيير في العنوان واقول اذا فرضنا
موت احدى الطائفتين المختلفتين فيجوز موت احدهما لا يصح الاخذ بقول الميت من غير تقليد الا
الاجماع الثاني فعلم ان رفع الحكم ليس الاجماع الثاني فلا يجوز الاجماع الثاني ناسخا نعم بعض فرعيات النسخ
صادق على الاجماع الثاني نظرا الى الاول كان نسخ والعكس لا يكون ناسخا للاجماع ولا للكتاب
والسنة والقياس ولا منسوخا باحد الامور المذكورة لانه ليس بحجة عند ما لان الثابت بالحجة يكون منسوخا
بحجة اقوى فاذا لم القياس بحجة لا يثبت به حكم فلا ينسخ حكم ثابت بالقياس وليس بحجة ولا يكون القياس
ناسخا وليس بحجة وانما نسخ الخوي دون الاصل فيمنع اللفظ اذا اعتبر بحيث دلالته فيكون دلالته

نسخ الاجماع بالاجماع ان جوز نسخ الخبر بالخبر وكيف لا والاجماع قد يكون محلا ثم تبين انتهاؤه باجماع اخر فيتبين الاخر ينسخ الاجماع بالاجماع كما اشرنا والجواب ان الاجماع المنسوخ الدليل المذكور يلزم ابطال النسخ لان كل دليل يحقق فيه النسخ ولو كان منسوخا لكن الخبر فيه الاجماع ففي كل صورة يحصل النسخ لكن ان يحصل الاجماع فلا يلزم بطلان النسخ قلت الاجماع لا يحصل بحسب نفس الامر الا في الاعمال التي تعمل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لهذا اتفقوا ان نسخ الاجماع وفيه تامل والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتحريم العامي في الاخذ بالتخيير وان زال التحريم بعد الاتفاق هذا جواب سؤال تقريره ان اهل الحل والعقد عن الامة اذا اختلفوا في امر لم يجز للعامي تقليد احدهما والعمل بما احب التوليس بالاجماع ثم اذا اتفق الكل او مات المخالف يقع التحريم على العامي العمل بقول واحد سواء كان هو القول الذي عمل به اولا فيكون الاجماع ناسخا للحكم المجمع عليه وخلاصة الجواب ان التحريم انما زال بزوال الشرط لا بالنسخ فان التحريم كان مشروطا بالا فلما زال الشرط زال التحريم واشار المص بهذا الى ان دليل مس لزوال الشرط الاول اقول الجواب ان الاجماعين كلاهما ما زال الاول بالاتفاق الاجماع الاول هو ان مع الاختلاف يجوز للعامي الاخذ باي القولين شاء وهذا الاجماع باق مع تحقق الاجماع الثاني اقول ان هو ان فرد العنوان كان زال الاجماع الاول وفرض بعد الاجماع الثاني عليه كان في صورة كان تكرر كان ذا وحكم الله لا يدخل المسجد الحرام ثم آمن وجوز ان يدخل المسجد الحرام فليس هنا تغيير الحكم انما التغيير في العنوان واقول اذا فرضنا موت احدى الطائفتين المختلفتين فيجوز موت احدهما لا يصح الاخذ بقول الميت من غير تقليد الا الاجماع الثاني فعلم ان رفع الحكم ليس الاجماع الثاني فلا يجوز الاجماع الثاني ناسخا نعم بعض فرعيات النسخ صادق على الاجماع الثاني نظرا الى الاول كان نسخ والعكس لا يكون ناسخا للاجماع ولا للكتاب والسنة والقياس ولا منسوخا باحد الامور المذكورة لانه ليس بحجة عند ما لان الثابت بالحجة يكون منسوخا بحجة اقوى فاذا لم القياس بحجة لا يثبت به حكم فلا ينسخ حكم ثابت بالقياس وليس بحجة ولا يكون القياس ناسخا وليس بحجة وانما نسخ الخوي دون الاصل فيمنع اللفظ اذا اعتبر بحيث دلالته فيكون دلالته

دلالته بالمنطوق ناسخا بالمفهوم فالمنطوق عادل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور حالا
خرج الى سواه ذكر ذلك الحكم وتعلق به ارادة المفهوم بخلافه وهو عادل لا في محل النطق بان يكون حكم غير
المذكور وحالا من احواله ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ فيدل عليه بالالتزام والمفهوم ينقسم الى
ادبا تضمن وغير الصريح ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام والمفهوم ينقسم الى
مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور رضيا او اثباتا او الاول
مفهوم الموافقة وهو ان المسكوت عنه موافق لحكم المذكور وهذا يسمى فحوى الخطاب في لحن الخطاب كقوله تعالى
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فهم من النهي التاذيب وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق
مع الاتفاق في الحكم وهو اثبات الحرمة فيهما واما مخالف لحكم المذكور وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب محول المص في النسخ الخوي اي مفهوم الموافقة اعلم ان الضرب
دون الاصل اي التاذيب مثلا والانتقاص الفرض وهو الدلالة على ثبوت الحكم او انتفائه على الاولوية
كيف لا واذا حرم علينا التاذيب لاعظام الوالدين مع اباحة ضربهما يكون انتقاص الفرض الذي
هو اعظاما في الشرح العضدي فحوى مفهوم الموافقة فلا يصح ان يجعل مفهوم ونحوهما معا جاز انتفاؤه على الاولوية
في نسخ احدهما دون الاخر فنهم من جوزه ومنهم من منعه والمختار نسخ حكم الاصل دون الخوي وانتفاء
الخوي دون الاصل لنا ان تحريم التاذيب ملزوم لتحريم الضرب الا لم يعلم منه من غير عكس لان الشرع
نسخ الخوي دون الاصل معناه بقاء تحريم التاذيب وانتفاء تحريم الضرب وهو رفع الملزوم مع علم اللازم
وانتفاء الملزوم مع عكسه وهو انتفاء تحريم التاذيب مع بقاء تحريم الضرب فهو رفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه غير ممتنع
اقول فيه بحث لما مع عدم الاشارة فلان ايضا يجوز ان يكون تحريم التاذيب بجواز الضرب اذ لا نفي فلا
ان قلت يلزم مثل ما ذهب اليه فانهم يجوزون شهادة الفرع عند عدم تجويز شهادة الاصل
المسلم فيها والعقل يحكم بعدم شهادة المسلم المخالف على عدم استحقاق شهادة الفرع على الاولوية وهو الحكم
شهادة الفرع على استحقاق شهادة المسلم المخالف على الاولوية قلت هذا النص ابتداء بالاستحقاق شهادة الفرع
المخالف وفيه ان تجويز مثل هذا يجوز مثل ذلك وكذا العكس اي نسخ الاصل دون الخوي غير جائز لان

التابع الذي هو رفع التوسيع ارتفاع المتبوع الذي اثباته محال لان التابع يمتنع ان يتحقق بدون المتبوع ويضيف
ان ارتفاع التابع يجعل بدون المتبوع يجوز ان يكون اللازم اعم فان اريد ان التابع من حيث هو تابع لا يجعل بدون المتبوع
فيه الحق جواز ذلك ويجوز نسخها حاكما ورد البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليست نسخا
عند ما في الشرح العضدي زيادة عبادة على ما شرع هل يكون نسخا ام لا ينظر في الثانية هل مستقلة او غير مستقلة
اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق ومن بعضهم ان شرع الخمس صلوات ومن صح لو لم يحافظ
على الصلوات والصلوة الوسطى فانه يخرج الوسطى عنها كونه وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها ان ثبت
لو لم يحافظ الا بدوام حكم شرعي وقد نسخ وحده انه لا يبطل وجوب ما صدق عليه انها وسطى وانما يبطل
كونها وسطى وليس كما شرعيا اذ النسخ المذكور لا يكون الا في الوجوب والندب والكراهة لا في نظر
لان الامر بالمحافظة انما يكون لانها كونها وسطى واذا بطل العلة بطل الحكم المتفرع عليها ثم يمكن ان يجاب ان
هذا رفع حكم باشتراط وهو كونها وسطى والرفع باشتراط الشرط لا يسمى نسخا على ان الحكم الشرعي اذا عم عن الرفع
يكون في حصة الوسطى والخلاف الرفع فيكون رفعا مع حكم شرعي بدليل شرعي ثم ان وجوب المحافظة على الخمس
الاباحة مناقض لما ذكره في مراتب حكم كتابه واما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلثة اوجه احدها ان يكون
في الاول جنس العبادة وشرط الزيادة في الاول فانه يتغير اذا فوت ولم يضف اليه الزيادة كزيادة ركعة
في الفجر وثانيها ان يحمل الزيادة شرطا للاول فلا يكون من جنس العبادة كالطهارة في الطواف فانها
ان رفع مفهوم المخالفة للاول واصل الجانب الركوة في الصلوة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة فهذه الصور
محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال الشافعي
وهو ما رفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاول وهو زيادة الجزء والشرط وقال القاضي عبد الجبار الزيادة
ان غير الاصل تغيرا شرعيا حتى صار وجود الاول كالعدم فنسخ والا فلا كزيادة ركعة على ركعتين الجواز زيادة
التعزيب على الجلد من زيادة عشرين جلدة على حد القذف فينسخ وجوب الحد بالثمانين وجوب الحد بالثمانين
فيرفع النسخ لا الوجوب الذي هو حكم شرعي وكما اذا جزء المكلف من الاول ثم خير بينهما وهو انه ثلث
كما اذا قلت اعتق او صم ثلث او اطعم فان ترك الاول من فعل الثالث كان محرما ثم رفع التحريم

التحريم بالتخيير بينهما وبين الاطعام قال الغزالي ان اتصلت بالاصل زيادة اتحاد فهو نسخ والا لا مثاله
زيادة ركوة على اصله الجزء لانه لو عدم لا يكون للركعتين اثر اصلا اذ كان الثلث واجبة بخلاف زيادة عشرين
على حد القذف اذ لو عدم لكان للسابق اثر والمختار انه ان رفع حكم شرعي بدليل شرعي يكون نسخا والا فلا لان النسخ
النسخ ذلك قول لا شك احد ان رفع حكم شرعي بدليل شرعي يكون نسخا انما الكلام هذه الصور المذكورة هل
يتحقق فيها الرفع الذي هو النسخ ام لا وسمى البحث فيها واما الزيادة النص على العبادة الواحدة الغير المستقلة
بل زيادة مذكورة بعد الزيادة فالحنفية على ان الزيادة نسخ لصدق تعريف النسخ كما قلنا وليست نسخا عند الشافعي
والحنابلة والفصل ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين البصري وهو ان البحث هنا في كون زيادة على العبادة
نسخ ام لا يتعلق بامور ثلثة احدها كون الزيادة على النص هل تنسخ زوال الشرع ام لا والحق ذلك اي يتحقق
رفع النسخ لاحتمال ان الزيادة انما يتحقق زوال عدمها عدم الزيادة الثاني ان هذا الزوال هل هو نسخا ام لا
الحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكان الزائل مشروعا فهو اي الزوال نسخ والا فلا والحق ان مطلق الزيادة
رفع جزء وزيادة وجوبا فيكون نسخا كما اشرنا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس الحق ان
كان الزائل حكم العقل وهو البراءة الاصلية جاز الزيادة بخبر الواحد ثم ان هذا الجواز قد يمنع عن مانع
خارجي كالزام المسح بغير الواحد فيما يعم البلوى والقياس لا يكون حجة في الحدود والكفارات لكن ليس هذه
المواضع بعض النسخ من حيث هو نسخ واما ان كان الحكم الزائل شرعيا فلينظر في الدليل الزيادة فان كان بحيث
يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا الا ان يجوز نسخ الزائل بالقطع
كما اشير اليه بقولنا فلينظر الخ والحاصل هذا ضبط البحث الاصولي والتحقيق ذلك الف مسائل الفقهية المتفرعة
على هذا الاصل وهي ثمانية الاول زيادة التعزيب كما اشار المص بقوله زيادة التعزيب او زيادة عشرين
على جلد ثمانين للزائل لا ينفيها اي نفي زيادة التعزيب في زيادة عشرين على ثمانين الثابت عقلا لان هذا
النفي غير ثابت شرعا لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين نفي الزائد وعدمه لان ايجاب الثمانين يجتمع
نفي الزائد كما يجتمع مع ثبوت الزائد وما به الاشتراك لا اشعار له بما به الامتياز فما كان الثمانين للدليل
على الزيادة معا واثباتا فليس نسخا فجاز ثبوته اي ثبوت الزائد على الثمانين بخبر الواحد لان النسخ لا يرفع

الحكم العقلي وهو نفي الزائد على الثمانين بحكم البراءة الاصلية واجزاء الثمانين اشارة للسؤال وهو ان
كون الثمانين مجزيا حكم التخفيف شرعي ونسخ بزيادة عشرين وكذا قوله وتعلق الاشارة عليها فان حكم
شرعي نسخ بالزيادة المذكورة وقام لنفي وجوب الزيادة التابعة عقلا فلا يكون نسخا واقول التسمية لا
يمنع من صدق تعريف النسخ على هذا الزوال وايضا قد مر ان الزيادة كانت محرمة كما كانت الشرائع ان
رفع الحرمة وكذا ان التعزيب نقلا يصح هذا الكلام فان قيل وجوب التعزيب كان مبنيا بالاصل فرفع
الحكم الاصلي مثله لا يكون نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس بالاصل بل
شرعي كما لو زيد بخبر الواحد على الزائد الخمس لتوقف على ادائها الخروج عن العهدة اي عهدة التكليف
وقبول الشهادة اي كذلك قبول الشهادة موقوف على فعله فعل الزيادة مع جواز بخبر الواحد ولا شك
ان ثبوتها الرفع حكما شرعيا وفيه انا قد بينا انه يلزم رفع التحريم فيلزم النسخ ويمكن ان يقال ان التحريم ثبت
عقلا على القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين كالمص رحمه الله مثلا زيادة العشرين والتعزيب يحرمان عقلا
لانها اضرار بلا سبب وما كان كذلك يكون حراما عقلا على ما صرح في المحصول انه اذا قطعت يد
السارق واحدى رجليه ثم سرق فاباحه قطع رجله الاخرى رفع حظر قطعها وهذا الحكم انما ثبت
بالعقل اما لو قال الشافعي كان الحد لم يقبل الزيادة بخبر الواحد لانه يلزم رفع حكم شرعي لان حد الكامل
انه ليس فوقه جلد الشارع من المسائل الفقهية المترتبة على المص وتقييد الرقبة بالايمان ان قلت كان
نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد تحريره ان الله تعالى لو اوجب عتق
رقبة في الكفارة واطلق ثم قيد ان الرقبة لا بد وان يكون مؤمنا فان كان المخصص متراخيا لا يجوز ان
يكون بخبر الواحد لانه يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو خلاف الاجماع وان لم يكن المخصص متراخيا
يصح لانه يكون من باب التخصيص ويجوز التخصيص بخبر الاحاد اقول هذا بحيث اخراج بعض
الافراد الرقبة فيكون من باب تخصيص الاعيان فلا يكون من باب النسخ فيكون من تخصيص الازمان
وايضا اذا سمع تخصيص الاعيان متقاربا فاي مانع لمنع بواسطة التراخي انما المانع كان يجب خبر الاحاد
فاذا سمع بدون التراخي فكذلك يسمع بعده ويدفع بانه خلاف الاجماع وان قارن التقييد المذكور كان تخصيصا

تخصيصا بالوصف يقبل فيه خبر الاحاد كما مر اقول قد مر ان الاستثناء من باب التخصيص المسئلة الثانية
من المسائل الفقهية المتفرعة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه في سرقة ثم سرق ثانيا فاباحه قطع
رجله الاخرى رافعة لحظر قطعها وذلك الحظر انما كان ثبوته بالعقل وهو البراءة الاصلية فجاز
رفع ذلك الحظر بخبر الواحد مثلا وليس فيه نسخ واشار الى هذا بقوله واباحة قطع رجل السارق ثانيا
رافعة لحظر ثابت بالعقل اي البراءة الاصلية فيجوز اثباتها بخبر الواحد لانه ليس نسخا المسئلة الرابعة
من المسائل الثمانية ان امه تم اذا خير تاجدا ما ير بقبل معين فهذا التخيير ليس نسخا ويجوز اثباته بخبر
الاحاد لانه ليس ازالة حكم شرعي بل هو ازالة خطر ترك ما اوجبت عليها وذلك الحظر كان ثبوتها
بالعقل لان قوله اوجبت عليك هذا الفعل يعني ترتب استحقاق الذم على تركه فعلوم بها الا
قيام غيره مقامه انما على عدم قيام غيره مقامه الاصل فاثبت التخيير لا يكون الا حكما شرعيا
هذا هو المشار اليه بقوله والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا
لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام مقامه بالاصل عدم وجوبه اقول قد مر ما فيه وانما
نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات العدل ناسخ لحكم شرعي لذلك وزانه زيادة الاحاد
اقول يلزم من هذا ان يصير الحكم العقلي بعض الشارع حكما شرعيا فالحكم بالشاهد واليمين بعد الحكم بالشاهد
والشاهدين والمراتين زيادة تغير من الحكم بالشاهد من الشاهد والمراتين الثابت بقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فيقبل فيه خبر الواحد المسئلة الخامسة
اذا زاد ركعة على ركعتين قبل التشهد في الصبح لم يكن زيادة ملك الركعتين نسخا للركعتين لان النسخ
لم يتناول الاخرى ولم يرفع مشيتها لا وجوبها وانما يجب الا ان يضم الركوة اثنا ثم يجب
الركوة اثنا ثم رفع الاعدام وجوبها بالبراءة الاصلية فيصح واثبات وجوبها بالاحاد فلم
يرتفع وجوب التشهد بعد الركعتين فان وجوب التشهد ثابت بالشرع فلا يصح اثباته بخبر الواحد
واما اذا زادت الركوة بعد التشهد وقبل الخروج عن الصلوة بالسلام فالزيادة ناسخة لوجوب السلام عند من
يقول بوجوبه كما هو متعين الاداء بعده كما قيل والوجوب والندب حكمان شرعيان لا يصح في الحكم

الواحد والى ذكرنا اشار المص رحمه بقوله زيادة الركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا لركعتين لعدم تناول النسخ
لها فحال ولا وجوبها ولا لاجزائها على تقدير ان يكون الاجزاء من الاحكام الشرعية لجاز وجوبها واجزاؤها بالنسبة
نفي الركعة المعلوم بالعقل ثم هي نسخ لوجوب التشهد بعد الركعتين لو زيد بالتشهد قبل التحلل اي الخروج عن
الصلوة بتسليم لنسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونها حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد المسئلة الرابعة
زيادة غسل عضو على اعضاء الوضوء ليست نسخا لاجزائها ولا وجوبها لما عرفت بل انما كان نسخا
لنفي وجوب ذلك وذلك معلوم بالعقل كما مر فيقبل فيها خبر الواحد واليه اشار المص بقوله وزيادة غسل
في الطهارة يرفع وجوبه العقلي المسئلة الخامسة لو امر بانجاء الصوم بالنسبة الى شخص يمكن نسخا لما تبين المستفاد
من قوله عم واتموا الصيام الى الليل فان الليل كان خارجا بالكلية في دخل في جزء من الليل في وجوب الصوم
فلما اشار المص بقوله وايجاب الصوم بعد الليل رافع لوجوب تملك الليل اي الاشارة الثابت بالشرع فلا
يقبل خبر الواحد اما صوموا النهار لم يوجب بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فجاز اثباته بخبر الواحد قوله
زيادة اي جزء من العبادة وبدل الابعاض الاولى الاشارة الى ان هذا اذا بدل شرطا من الصلوة
المستقلة من قول الشارع صلوا ان كنتم متطهرين لما شرطا آخر بتمامه لا يكون هذا نسخا لان ثبات الشرط
لا يمنع الشرط من كونه شرطا اذ يجوز شرط واحد شروط بل انما يرفع نفي كون البدل شرطا بدليل العقل فيقبل اثبات
البدل خبر الواحد واشار المص الى هذا بقوله واثبات بدل الشرط يرفع كون البدل شرطا وهو حكم عقلي وانت
اذا تاملت في المسائل المذكورة وتظايرها علمت ان زيادة الخبر مثلا شيئا واجبا كان قبل اثباته جزءا
ورفع شخصا واجبا اذ تغيير الحكم يستلزم تغيير الكل فيلزم النسخ لا رفع حكم شرعي بدليل شرعي اذ لا اثبات الشرط
فانه زيادة واجب كان قبله اما بقدر او اما في خطاب الجنب بالكل التشبيه بمن رفع بعض ذلك الحجب العاشر
نقص العبادة نسخ للمنقوص اي نقصان اي جزء او شرط من غير المستقل نسخ فانقص منها كما لو كان الواجب ست
ركعات فامر الشارع بتنقيص ركعة منها فذلك النقص نسخ لتلك الركعة المنوية وانه استقل عليه بل هو نسخ
لنفس العبادة ام لا المختار انه ليس نسخا فصل عبد الجبار بين الشرط والجزء فقال ان كان جزءا فالنسخ والا فلا
وذهب الكرخي الى ان نقصان شيء من المستقلة فلا يكون نسخا للعبادة كما اذا وجب اربع ركعات والزكوة

واذا كره ثم نقص الزكوة فانه ليس رفعا للصلوة كما لا رفعا للصوم بتوالي ليس نسخا لما يترتب العبادة عليه بل كان
نقص العبادة كما انه نسخ للنقص نسخا لعبادة اختلف فيه وفصل المرتضى رحمه تفصيلا حيث قال كان
الباقي بعد النقصان مما فعل لم يكن له حكم الشرعية والا جزء مجزي فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين من الظهر
والعصر فهذا النقصان نسخ والا فلا كالو نقص من الحد الذي كان ثمانين مائة عشرين مائة يحل ثمانين نسخ
الركعتين مغير حكم الصلوة الشرعي فانما لو نقصت اي وصلت بعد النسخ اي نسخ الركعتين من ست ركعات
على الحد الذي كان يفعل عليه قبل اي على الوجه الذي يصلي قبل النسخ لم يجز فتسخ اجزائه فجملة الصلوة منسوخة
تظهر ان سبع الاكعس عن حكم الصلوة بدليل التغيير الارفعا لحكم شرعي بدليل شرعي وليس نسخ الوضوء بان
جوزت الصلوة بلا وضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان فيه انه ما كان يجزيا بلا وضوء
وصار يجزيا الا ان الاجزاء ليس حكما شرعيا تامل ولو نسخ القبلة بالتوجه لا غير لكان نسخا للصلوة كما في حكم
بتحويل القبلة من بيت المقدس للمسجد الحرام فان الصلوة بعد التحويل لو وقعت بالتوجه اليه الى بيت المقدس
الحكم وكون الصلوة باطلة وسبع الاجزاء اما لو اسقط التوجه بالجزم بان يصير بيت الاسقاط التوجه حال
الصلوة مجزيا يكون قوله بالجزم متعلقا باسقط ويحتمل ان يكون الجزم متعلقا بالتوجه ويكون المراد
تحريم الصلوة باستقبال الشاكين اذا دخل بيت المقدس فصلوا نسخ للصلوة ايضا اي كما انه نسخ للتوجه الى بيت
المقدس كذلك نسخ للصلوة اذا توجه لا كان اولا من القبلة التي كان عليها لم يجز اقول مجرد الحكم بالجزم
لا يثبت المقدس لا يستلزم نسخ الصلوة فان الظاهر ان النسخ غير رفع الصلوة او شرطها اللازم وجوب الفساد
كثيرا ما يكون الفعل جزءا لما في الصلوة ولا يكون مبطلا فلا بد من ارادة ان يكون التوجه لا الكعبة شرطا في
الصلوة حتى يستلزم نسخ الصلوة التي يصلي بالتوجه لا بيت المقدس الرابع نسخ جميع الجهات في الصلوة
ولا يكون جهة مسجد الحرام شرطا لم يكن نسخا فانه يجوز الصلوة حينئذ متوجها لا بيت المقدس كما اشار المص بقوله
لانه لو صح لما كان اولا اجزاء وانما نسخ التعيين اذ كان في الاجزاء كالم يكن نسخا وفيه انه استدلال
بيت المقدس كان اجزاء الصلوة في تلك الحالة باطلة وح يجوز تركت اجزاء تلك الصلوة لا يجب التعيين
بجهة واحدة وح يكون نسخا لجنس الجهات على تقدير كون الخطاب نسخا بالتخصيص حينئذ بالتصاف الموقوف

في المحصول في الطرق الذي يعرف به كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا معرفة تعلم ذلك تارة بالنقل
وغيره اقوى اما النقل فهو ان يجد لفظ الناسخ اما بان يقول هذا منسوخ او يقول تلك نسخ بهذا
واما غير النقل فهو ان يأتي بتناقض الحكم الاول او بضد ويعلم بالتاريخ مثال التناقض قوله
الان خفف الله عنكم فانه نسخ ثبات الواحد للعشرة في الجهاد لان التخفيف نفي الثقل مثال
التضاد التحويل من قبلة لاخرى لان التوجه لاحدى الكعبتين اكثر الحال ضد التوجه لا بيت المقدس
واما التاريخ فقد يعلم بالنقل وغيره اما النقل كما اذا قال احد المخبرين قبل الآخر واما من النقل
فيما رجوه وهو ان يقول هذا الخبر مسند كذا سنة كذا وثانيها ان تعلق احدهما في زمان معلوم
المتقدم والآخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر والآخر في غزاة احد وهذه الاية
نزلت قبل الجمعة والاولى بعدها وثالثها ان يروي احدهما رجل متقدم الصحبة لرسول الله صلى الله
عليه وآله ويروي الآخر رجل متأخر الصحبة وانقطع الاول لرسول الله صلى الله عليه وآله عند ابتداء الآخر فهذا
يصح ان يكون خبر الاول متقدما واما لو دامت صحبة المتقدم لم يصح هذا الاستدلال ورابعها
المسلسلات الاولى قال القاضي عبد الجبار الصحابي اذا قال في احد الخبرين المتواترين
انه كان قبل الآخر يقبل ذلك وان لم يقبل في نسخ المعلوم كما يقبل شهادته في الاحسان
الذي يترتب عليه الرجم دون اثبات الرجم الثانية اذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ لعموم
ان خبر الآحاد من الناسخ يجوز التعارض الخاص لم يكن ذلك مجملا لا يجوز ان يكون قوله هذا الحكم ثم نسخ
فلا يلزم منا قبوله وعن الكرخي ان الاولى اذا عين الناسخ فقال هذا الشيء هذا جاز ان يكون قابلا
اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب قبوله لانه لو ظهر النسخ
فيه ما اطلق النسخ اصلا وهذا ضعيف جدا قال الغزالي فلنا في ان الامر كذلك وان كان قد اخطأ
فيه ولا ما تقدمت ان المص قوله وقيل قول الصحابي في ان هذا الخبر متأخر ولا يجب ان يكون ناسخا كذا
لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ بان يقول هذا الخبر متأخر او لم يعين ناسخ بخبر ما من الماء اي
الغسل من الانزال او ابهم بان يقول هذا منسوخ خلافا للكرخي في الشرط الاول المقصد الثاني في الاجماع

في الاجماع في القاموس الاجماع الاتفاق والعزم على الامر اجمعت الامر وعليه الامر مجمع وفيه
مباحث ثلثة مقدمة الاول في تحقيقه الثاني في الاول في حجيته والحق وكونه حجة وفيه مباحث الاول
في حجيته وهو من الالفاظ المشتركة كما في وضع اللغتين اي الاول العزم قال تعالى فاجمعوا امركم
وقال صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع
على الواحد ايضا الاتفاق في اجمع العزم على كذا اذا اتفقوا عليه والا في الاصطلاح فقد اختلفوا
في حده فقال النظام هو كل قول كانت حجة وقصد بذلك الجمع من الكار كون الاجماع حجة
وس مواضع للمشهور من تحريم الخمر لانه لا اجماع ونقض قول الواحد فانه لا يسمى اجماعا وقال الجويني
الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله كل من هو باق الى يوم القيمة وكل موجود في عصر فهو بعض
بعضا مستقلا لكن لو فرض انقراض العصر في عصر واتفاق عوام على امر ديني كان اجماعا
شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا لكن يرجع اتفاقهم على القضايا العقلية او الوضعية وقيل انه
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور يريد عليه ما ورد على القول الاول
وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار على حكم
واقعة من الوقائع وان شرط قول العامي فقد عرض اهل الحل والعقد المكلفين الاتفاق في تحقيق المشهور
ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم ما فيعتقده ويتفق الاراء على ذلك وتحقق الاجماع
ومن الناس من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاجتماع الناس على ساعة الواحدة على ما لو
واحد وكلام واحد فانه مستحيل عادة وهو خطأ فان اتفاقهم فيما يوجد فيه رجحان عند عدم
قيام دلالة وامارة ممكن بلا ريب ومنهم من قال بامكان الاجماع لكن انكر العلم بوقوعه
لان العلم بالاجماع لا يمكن بالنظر اذ لا مجال للعقل النظر فيه ان ذلك ما قال كذا بالحس
والاخبار ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار انما يمكن بعد موت جميع المجتمعين
باتفاق الامة قبل موت كل واحد لغيرهم شرقا وغربا وقال صاحب المحصول الانصاف انه لا طريق
لامكان الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان الموجودون قليلين يمكن معرفتهم بالتفصيل اقول

الجن داخل في امة محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتماعهم وانه لخفاء الادلة وانتشار الغائبين
عن الخلق لا يلزم اتفاقهم الا ان تحقيق اهل الحق والعقد بالخلق الا يمكن يلزم الامامية عدم تحقق الاجماع
حال غيبة الامام عليه السلام قال المص في النهاية ويمكن تحصيله فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الائمة عليها علما وجدانيا حصل بالتتبع والتطابق الاخبار عليه الثالث ان الاجماع
حجة هذا كلام النهاية والمص ذكر ههنا تحقق الاجماع في القرآن ولم يتعرض لبيانه وهو عبارة عن اتفاق
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور قال المص ان المراد باهل الحل والعقد
المجتهدون اقول فلا يدخل الامام في الاجماع فلا يصح استدلالهم كما سيأتي فالاولى ان يقال اهل الحل
والعقد من لهم الحكم اما بالامامة او الاجتهاد ولا شك ان الامام عليه السلام داخل في توصيف المجتهدين وان لم يكن
بالاجتهاد ولما قال يلزم دخول النبي صلى الله عليه وآله في توصيف المجتهدين وظاهر ان التوصيف ليس بصادق عليه صلى الله عليه وآله
وتوجيه اعراض المص كما نقلنا من النهاية على هذا التوصيف كما اورده على القول الاول ايضا وايضا قال الشيخ رحمه الله
لا يجتمع امتي على الضلالة والمراد به اهل الحل والعقد في زمان واحد ويرد ايضا الاشكال لان التوصيف اشارة
الى الحديث وكذا الدفع ما اورده المص في فرض انتقاض الضلالة وفرض اتفاق العوام على امر دنيوي
حيث يلزم ان يكون اتفاقهم اجماعا فانه اذا اريد بالامة اهل الحل والعقد فقد ارتفع الاشكال على ان الفرض
لا يوجب نقضا على المدعى اما فرض صدق العدم اذ الامام على مذهب الامامية لازم الوجود والمطلب عليه الثالث
ان قلت قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة اعم من الاولوي والدنيوي فتخصيص القول بالاولوي
غير مناسب قلت لما كان حمله الاجماع على اهل النهاية حتى نظر الى المط اعم ان تخصيص اهل
الحل والعقد بامة محمد صلى الله عليه وآله لا اخراج مثل اتفاق الاسرائيليين جماعة ارسل اليهم
رسول نوح فيصدق على اهل الحل والعقد في زمان واحد انهم امة لانه ارسل اليهم الرسول واراد كافة
الجماعة بعيد وهو حجة اي الاجماع حجة في الشرع المحمدي يجب على المكلف العمل بالاجماع من غير ريب شبهة
الاول انتفاء شرعية الاجماع الثالث في تعدد الرابع في حجية المكرر وعدم انتظام قالوا اتفاقهم في
في نقل حكم اليهم وانتشارهم في اقطار الارض يمنع نقل حكم اليهم وذلك مما يمنع من العادة والجواب

والجواب مع كون الانتشار يمنع ولكن جمعهم في الطلب يجمعهم عن الادلة قالوا ثانيا الاتفاق ما عن
تقضي انطلاقها باطل اما الاتفاق فلان العادة تحصل عدم نقله فلو كان لنقل ظاهر فيقال علم انه لم يوجد
ولو نقل لانقل عن الاجماع واما الظن فلا يرتفع الاتفاق عنه عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع
الذي هو اقوى منه واذا ارتفع الخلاف الاصل الادلة واما الظن فلانه قد يكون جليا لا يعتني كما كان
مجال الخاصة اقول اهل الحل والعقد من الامة لا تنحصر نوع الانسان بل يشمل الجن ايضا وضبط احوالهم
والعلم باتفاقهم مشكل جدا قريبا بجهة ثبوت الاجماع وعلى تقدير الثبوت العلم بمشكل تامل اما عند
اي عند الامامية فظاهر لان الامام المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه وآله فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام
عليه السلام اقول قد مر ان المص فسر اهل الحل والعقد بالمجتهد فلا يدخل الامام ضمنهم على انه اذا ثبت اخذ
الامام عليه السلام يمكن اثبات الاجماع لقوله الا ان قول الامام حجة مستقلة واما عند المجتهد اي الاشاعرة
الشافعي فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وفسرت في الاصول غير بما يتبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اوعد بما يتبع غير سبيل المؤمنين يعني الاشاعرة
الرسول الذي هو كونهم اذ لا يفهم مباح لما حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع
سبيلهم اذ لا يخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه وهو المطلوب كذا في الشرح العضدي واقول
غاية ما يستفاد من الدليل ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير مباح والا يلزم التحريم والمراد
بالمباح ما يجوز كما في الاستصحاب في نية الوضوء وبه يندفع ان عدم الكفر بالكبيرة يعلم قال العلامة في
في تحرير الدليل انه لا يخرج من مشاقة الرسول ومن اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ظهر الحرمة اذ لا يجمع
بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر واكل الخبز اقول الشارح جعل المص لا الكفر دليلا على الايجاب على
اتباع غير سبيل المؤمنين لان مجرد ترتب الوعيد على امرين لا يقتضي الايجاب على كل منهما كما اذا
قيل ان ترك الاطعام والكسوة والكفارة فلها جهنم قال الامدي توعد على اتباع غير سبيل
المؤمنين ولم يكن حراما لما توعد عليه لما حسن الجمع بينه وبين حرام في الوعيد وقد توهم من عبارته ان
الايجاب عليه وهو المشاقة في الوعيد وجهان في تحريمه وليس كذلك هذا اعتبار شرح العلامة

والاتفاق

اتفقا زاني واقول يظهر من كلام الامدي ان دليلان كالايخفى وهو صحيح لان الضم الكفر دليل على التحريم وان
لم يتوعد عليه والتوعد عليه دليل آخر دليل التوعد وجهان الاول العطف فان الظاهر من العطف هو الحكم على
المعطوف والمعطوف عليه الشاقة هو ضم اتباع غير سبيل المؤمنين مع المشاقة التي هي كفر فاذا دليل
التوعد ان قلت يحتمل ان الحكم على المجموع من حيث المجموع كما في من فرض المجموع زانيا فيه كذا فان الظاهر
ترتب الحكم على المجموع قلت معلوم من الدين ان مشاقة الرسول حرام مطلقا وكذا في الروايات ان من فارق
الجماعة فقد مات ميتة جاهلية ان قلت هذا الاستدلال بالسنة لا بالقرآن قلت السنة يجب
على القرآن والقرآن مجمل وهذا اقوى من ان يحمل على ما وجده ثانيها ان سوق الكلام في مقام التوعيد
ان ما ضم مع المشاقة في كلام الله تعالى الذي هو ابلغ ان يكون المضموم حراما فيلزم وجوب اتباع سبيل
المؤمنين وما اورده العلامة في شرحه قوله لقائل ان يوجه على ما حمل في الشرح العضدي وكذا على كلام
الآمدي لكن جوابه ظاهر لان الاشتراط لا يتم من الامام اصلا وهو خلاف الظاهر كالاصل اولا الاصل
عدم الاشتراط ويكفي في الاستدلال ان القدر والقياس شر كخصال الكفار وصحيحه كما اشار اليه
شرح العلامة والقائل ان يقول لانم ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة مطلقا لجواز ان يكون وجهها
مشروطة بمشاقة الرسول ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط وقوع على هذا مثاله اكل الخنزير الكفر ان
اكل الخبز المباح غير حرام لا مطلقا ولا بشرط الكفر واقول سبيل المؤمنين على ما صرحوا ما يختاره المؤمنون
لانفسهم قولا وعملا وهو اعم الامور الدينية وغيرها اعم من ان يكون في شرع النبي صلى الله عليه وآله او غيره
من ان الاجماع على ما صرحوا لا يكون الا بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله والامة فحمله على الاجماع
بعيد وان حمل على الاعم يلزم غير الاجماع وهو سبيل المؤمنين في زمانه صلى الله عليه وآله والدليل
الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا في المحصل اخبر الله عن كون هذه الامة وسطا والوسط من كل شيء خياره فيكون الله
قد اخبر عن خيرية هذه الامة فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت
انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة الدليل الثالث كم خيرية وجب

اوجبت الناس فرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم وجه الاستدلال ان لام الجنس يصلح لاستغراق
فدل على انهم ادوا بكل معروف وتجنبوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطاء لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو
باطل لانه الدليل الرابع قوله تعالى ويتبع على الخطاء وهو متواتر المتن استدل الرازي على حجية الاجماع بقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة ومن وجهين الاول تواتر المتن حيث جاء بطرق مختلفة يحصل العلم على اختلاف رواته يزال الظاهر
من الحق وهذا يدل على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية والاحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر
المشترك وحصل العلم كما في خاصة امير المؤمنين عليه السلام واختاره الوجه الثاني من الاول انها بقبول
فلولا انها صحيحة لما انعقد الاجماع على قبولها على القاطع وهذا لم يستبعد ان
اجيب لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الاحاد فلا يصح استدلالا بالاجماع اليها كما في الخرج المقصد الرابع الوجه
ان الامة اتفقوا على قبول الحديث يحكم بظنون مخالفها ظنا واجب صحيح معلوم قطعا وان العادة تحيل على
تحقق الكثير على الخطاء اي العادة يصلح ان العلماء الكثير عن لا يتفقون على الخطاء مع انهم اتفقوا على تخطئة المخالف
فدل على ان مجموعهم الحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي مجرد الباطل
او ظنه بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فيجب الحكم بوجود قاطع بلزم من ذلك تكون متفقا وهو حجة الاجماع
حقا وذلك يتحقق حقيقة ما عليه الاجماع وفيه ان الاجماع يمكن ان يكون ضمنا فلا يدل الدلالة والمص شرع في
اجوبة الاستدلال فقال في جواب الدليل الاول سبعة اجوبة الاول قوله وتمسك الدليل الاول بان الامر على حال
مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله بعد ظهور الهدى توعد عليه كذا وكذا يدعا على ان اتباع غير سبيل المؤمنين
حرام باشتراط تبين الهدى وضم غير سبيل المؤمنين بعد ظهور الهدى فوله ما تولى ونصله جهنم يبين الهدى
الدليل الدال على الحكم المعين يكون الامر مباحا بالاجماع لو اخذ بكل الاية على ما يستلزم اللغو وتفصيل المقام
انه قد ذكر مشاقة الرسول وشرطها من الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب ان يكون تبين الهدى
شرطا في المعطوف كما كان شرطا في المعطوف عليه لان حكم المعطوف والمعطوف واحد والعدول في الهدى
فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبين جميع انواع الهدى وهو خلاف
الدليل الهدى فمذهب اهل الاجماع لا يحكم المجمع عليه ومع لا يبقى لا مرتبا جماع فائدة فلا يحمل القرآن على اتباع الاجماع

حتى لا يلزم اللغو فلا يكون الآية دليلا على حجية الاجماع أقول يمكن ان يجاب ان العلم لا يكون حاصلا على
الاستواء باعتبار تفصيل اذ ذاك العدد والا يلزم ان يكون المخالف لهذا الحكم غير مكلف الوجود وابن سريج احد
تبين عنده جميع اقسام الهدى وشاق الرسول وتبع غير سبيل المؤمنين اذ الاجماع حرام الحكم وتبيين
حرام الرسول فالتبيين لم الهدى كذلك لا يصدق على الرسول صلى الله عليه وآله تكليف بحسب ما فرد آخر
فان حمل على اسم اق الذي سن حرام الرسول صلى الله عليه وآله قبل نزول الآية متناول لا يلزم هذه الآية
باتباع الاجماع لانه يمكن ان لا يكون ما فاقد الاجماع حرام الهدى الذي ظهر قبل نزول الآية على ان
الاستواء يمكن ان يكون باعتبار اجمال جميع اقسام الهدى وح لا يلزم اللغو اذ لا يحتمل باعتبار
التفصيل واعلم ان الاجماع لم يتحقق مثله حرام الرسول صلى الله عليه وآله فنزول الآية فيمن شاق الرسول
صلى الله عليه وآله في زمانه لا يكون باعتبار تبيين الاجماع وتبيين القاطع الذي هو سبب الاجماع اذ لم يتحقق
ح الامر باتباع الاجماع لا يلزم اللغو لقوة الظن بالسبب او حصول العلم بها ثم قائل ان يقول ان تبيين
الهدى لا يكون شرطا في تحريم مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله اذ يحرم قطعا ان شاء صلى الله عليه وآله حرام مطلقا
سواء تبين له امر من تبيين الهدى الغير شرطا يكون شرطا في ترتب الجزاء الخاص ولم يحصل وانما قلنا ان تبيين
الهدى ليس شرطا لتحريم لانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بترك المشاقة بل كفر المؤمنين او تحريم جعل شرطا
تبين الهدى وظاهر ان ذلك ليس متحققا في اكثر من يسمى مؤمنا واذا لم يكن شرطا لتحريم فيكون لتحريم مشروط
فيلزم عدم الاشتراط في اتباع غير سبيل المؤمنين الوجه الثامن ما وجه الاستدلال بهذه الآية المذكورة على حجية الاجماع
انه انما يتم اذا كان السبيل عاما وكذا الشرط غير في سبيل غير المؤمنين وهما ليس كذلك في يكون منع الآية
اتباع غير سبيل المؤمنين حراما في الجملة فلا يدل على حجية الاجماع والترك منهم حجية بعض الاجماع والا دعوى حجية
الاجماع كلها ولا يمكن ان يقال ان حجية الاجماع اذا ثبت في الجملة يتم المقصود اذ يقال ان لا قائل بالفصل فاذا ثبت
في الجملة ثبت كليه اذ لا فارق لا يقال اذا حمل على الخاص في الجملة لا يخرج حجية الاجماع اذ يمكن ان يكون تحريم ما
يغاير سبيل المؤمنين باعتبار تحريم الكفر اذ واحد لا ينكر تحريم الكفر وانه يغاير سبيل المؤمنين لما ثبت ان سبيل المؤمنين
الدليل انما يثمر الاتفاق وهو الاجماع فيلزم حجية الاجماع فلا يمنع حمل الغير على العموم وكذا السبيل فظهر ان المنع

المنع لا بد ان يقال ليس المراد بسبيل المؤمنين ما يكون شيئا من الاتفاق في الشرح العضدي اذا قام الاحتمال في
الآية كان غاية الظهور التمسك بالآية اما مسب بالاجماع والولاء لوجب الحمل بالدلائل الظنية مرة رباع الظن
فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الآية فيصير دورا واقول اثبات الكلية نوع واحد لا يستلزم الدور
والا يبطل الاستواء وايضا في الحكم المستفاد من هذا الكلام نظر لان المجتهد لو لم يعمل نظيه اما ان يترك العمل او
يسع الوهم وهما باطلان فيتعين اتباع الظن وهذا القدر يكفي في اثبات الحجية فان قلت مقصود المعترض انه
لو ثبت حجية الاجماع بالمعنى يلزم الدور اذ العمل بالنص انما يثبت بالاجماع قلت لو علم العمل بالظن بالاجماع
لا يحصل النص او العمل بالظن هو الحكم بمقتضى الدليل الظني الظن فلا يحصل اليقين بحجية الاجماع ان قلت

قولكم هذا في اثبات الاجماع في الجملة يكفي للمستدل لانه لا قائل بالفصل ايضا منظور فيه لان عدم القول بالفصل
اصل لحجية الاجماع قلت لا نم ذلك والمسلم الحقيقي ان يكون الاجماع الذي سبب حجيته هو الاجماع الدال
على حجية عدم القول بالفصل قال الفاضل المتأخرين فخر الملة والدين الرازي في المعالم ولا يمكن ان يقال انه
لو ثبت ان ذلك الاجماع حجة وجب ان يكون سائر الاجماعات حجة لانعقاد الاجماع على ان لا قائل بالفصل
لانا نقول هذا اثبات لاصل الاجماع باضعف انواع الاجماع وهو من غاية الفساد وهذا اعتبار به وتنبيه
قد علمت الوجه الثالث ولان معنى هذا اي مفهوم قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فيما صار ابرهيمين الاعلام
نظير هذا في قول الناصحين لا تتبعوا غير سبيل الصالحين اي اتبعوا طريق الصلاح فلا يدل على الاجماع الوجه
الرابع قوله ولان السبيل الدليل لمشاركته الطريق في الايصال حاصله ان السبيل في اللغة يجيء الطريق و
اطلاقه على الاجماع والدليل مجاز والعلاقة بين الدليل والسبيل هو الايصال او كونها محل السلوك فاختار هذا
المجاز لا يلزم عدم ظهور علاقة السبيل والاتفاق ولا هذا اشار المص بقوله فالجوز فيه اي في الدليل الذي
التجوز في ارادة الاتفاق على الحكم اعني الاجماع اذ لا مناسبة فيه في التجوز الشامل واذا كان المراد به السبيل الدليل سقط

التمسك بالآية على حجية الاجماع بل يلزم حجية الدليل الوجه الخامس لان الامر يدل على مطلق الاتباع لكن السبيل المؤمنين
التمسك بالدليل قبل تجوز الاجماع الوجه السادس لو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيل المؤمنين وسطا فلا يلزم من
نفي اتباع غير سبيل المؤمنين اتباع سبيل المؤمنين ولا هذا اشار المص بقوله ولعدم اللازم يلزم اتباع غير سبيل المؤمنين
ووجوب اتباع سبيلهم لاحتمال الوقف بثبوت الواسطة بين اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهي ترك الاتباع فلا يلزم
حجية الاجماع واجاب العلامة رحمه الله بان وجوب اتباع غير سبيل المؤمنين وان كانت اتباع وجوب اتباع سبيلهم بحسب
المفهوم لكن لا يوجب الوجود اذ اتباع غير سبيلهم لا اتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع سبيل غيرهم او الوسط بينهما
باعتبار الانسان من قول الوجه السابع ان اتباع سبيل المؤمنين لا يكف عن كل جهة وكل امر كيف ولو لم يكن
على مباح لكن ان يكون اتباعهم واجبا اذ يلزم التناقض بان يكون المباح مباحا فيبطل اتباعهم وح يجب الامر ولكن نترك
بالاتباع في البعض وهو الايمان وليس المط لا هذا اشار المص بقوله ولا معنى الحكم ان التناقض في كل الامر او لو لم يكن
في المباح فان وجب مناقض بان يكون واجبا وغير واجب اذ فرض مباحا والا فالمط وهو عدم الوجوب المناقض كل
الامر وفيه انه قد قرر المتأخرون المباح باعتبار وجوب اعتقاده الاباحة الوجه الثامن ان حرمان المتبع عن الهدى قال ان الامر دال
على اتباع غير سبيل الايمان بحيث لا يحتمل ان يكون مناقضا وهذا لا يظهر الا في المعصوم فيكون المراد ان اتباع المعصوم واجب فلا يلزم
حجية الاجماع والى هذا اشار المص بقوله قال المرتضى رحمه الله انما يدل على وجوب اتباع من علم اجازة الامر على باطن جانب
ظاهره انما يعلم الظن المعصوم هذا معنى ما جرى به الدليل الاول وانما طال البحث حتى كان الخروج عن ظهور الكتاب
وركة تركنا بعض التوبيخات واما الجواب عن الشبهة فنقول الوجه الاول ان الامر غير محمول على ظاهره لا لما ذكر كان على
ظاهره لما كان كل واحد من الامر عدلا وهو باطل لان المراد ليس لكل المجموع بل الافراد وهو لا يعلم الا المعصوم واشار
المص بقوله وتشكل الدليل الثاني بان وصف الآية بالعدالة يستلزم وصف كل واحد بها وهو باطل اجماعا فيكون المراد
البعض كما قضى الوجه ما اشار المص بقوله ولان العدالة لو كفى واشهد اما لو توجه الصفة فيحتمل ان يكون اجماعهم على الخطأ من الصفة

فلا يدل على اتفاقهم على الصواب فلا يكون حجة الوجه الثالث قوله ولان شهادتهم في الاخوة والعدالة تعين
هناك فلا يدل على حقيقة اجماعهم واما الجواب عن الآية الثالثة فيوجه من الاول ان المراد بقوله خيرا بعض الامة
فيحمل على المعصوم الثاني ان اللام في المعروف والمنكر لام الاستغراق فلا يتحقق كونهم آمرين بكل معروف
ولا كونهم ناهين عن كل منكر فيصح تطبيق اتفاقهم وكيف لا والامر والنهي لا يتوقف عدم فساد اتفاقهم
الوجه الثاني اشار المص بقوله ويشكل الدليل الثالث بان الكل بعض لا يحمل على المعصوم ولا يناقض في السند
بان المعصوم واحد فلا يكون له قوة لهم ان ابرهيم كان امة وايضا المعصوم في اكثر الاعصار متعدد
كما في زمان سيد الشهداء ابي عبد الله الحسين عليه السلام كان الامام بين العابدين والامام محمد الباقر عليهما السلام
وايضا الحجة والناس موجودين ولان المعروف والمنكر لام الجنس كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم كما اشرنا
والحجة اعني قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة من باب الآحاد فلا يتم استدلال الشيعة والسنة
بحيث التمسك بالمتواترات سيما اشتراط التواتر وهو اخبار جمع احال العقل تواطئهم على الكذب وهذا
غير متحقق لان في الخبر ولا في معناه ولم يتعرض المص لجواب استدلال الجويني من اتفاق العلماء المتعين
قاطعا قويا فثبت حجية الاجماع لان منوط في الشرح العضدي والجواب انا لا نم قضاء العادة بتحقيق
وانما المسلم اتفاقهم على مظنون اذ ادق فيه الظن اما اتفاقهم على مقتضى القياس الجلي وخبر الآحاد بعد العلم
العمل بالظن فلا واقول يمكن الاجماع عندهم لا عن دليل ظني ولا غيره كالاجماع على خلافه اختلافا فانه
يتحقق الاجماع الصحيح ورد نهم من غير نقل اعلم ان صاحب المحصول قد باحث في دليل التواتر بما ليس متواترا
لا يجب الفظ ولا بالمعنى كما قال صاحب المواقف كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون
الاستمسك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها وانت تعلم ان حصول الاجماع معلوم بالضرورة
من الدين مغلط البحث الثاني قال المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث اذا اختلف اهل العصر على قولين

ثم احدث احد من بعدهم قولا ثالثا فقد منع الاكثرون وجوزه الاقلون واذا اشترى احدهما ان يطأ المشتري البكر ثم
يرد بها عيبا فيثبت الوطء يمنع الرد وهل يمنع رد الرجل بالعيب وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بالرد
مجانا قول ثالث ثانيها ان الجميع الا فيقبل يرث المال كله ويجب الا فيقبل بل يقاسم الا فيقبل فالقول بالرد
قول ثالث ثالثها فسخ النكاح بالعيب كالمعتدة هل يفسخ وقيل لا يفسخ فالقول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول
ثالث واقول في هذه المسئلة منع الاكثر وجوز الاقل واختار ابن الحاجب التفصيل فهو قول ثالث قال
ابن الحاجب في المختصر الصحيح التفصيل فان كان القول الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فلا يجوز والا يجوز فالاول
كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا يرد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب دون بعض لانه
لم يكن اجماعا على ايراد عاء الحصر في القولين اذ الاجماع في الفسخ بالبعض وان امكن ان يقال ان الحصر في
القولين مجمع عليه فادعاء القول الثالث يكون فوق الاجماع وبالجملة البكر المشتراة الموطوءة اجماعا
اجماع الحصر واجماع انه لا يجوز الرد مجانا بخلاف مسئلة الرد في النكاح ببعض العيوب فان فيه فوق
اجماع واحد فالقول الثالث والحق انه لا اجماع في الحصر اذ لو رجع احد المخالفين وحصل الاتفاق بعد
الاختلاف يحصل الاجماع وهو جائز اذ مات احد الطرفين ويبقى الطرف الآخر الواحد يحقق الاجماع
بلا خلاف قال المص في النهاية لو اختلف الامة في المسئلة على قولين هل يجوز لهم الاتفاق على ثالث الوجه
التفصيل وهو انهم ان نقلوا على عدم الثالث لم يجز والا فالجواز واقول الظاهر من القول باختلاف
الامة على قولين ان يكون الامام في احد القولين ح لا يحتمل الثالث البتة فالحق ما ذهب اليه المرتضى ومن
رد قوله فلم يفهم مراده لان من قال باختلاف الامة على قولين ان اراد بالامة غير الامام فلا نزاع ح للعلم بان احد
القولين حق اذا الصدر الامام قائل باحدهما والامة لا يجاوزون القولين فاما رضا الامام والامة باجتهاد
قولين وح يكون القول الاول الذي قول الامام حقا فيكون القول الثاني باطلا وكذا الثالث لان الحق منحصر

فقال الامام المشتري باقي وفي زوجه وابوين بقول ابن عباس فقال الامام ثلث المال الثالث يجوز الاجماع بعد الاختلاف
وهو كما اختلف الصحابة في وضع دفن الرسول صلى الله عليه وآله ثم اتفاقهم على الارض وكما اختلفوا في قتال
مانعي الزكوة ثم اتفاقهم على قتالهم وفيه ان بعض الامثلة غير مطابق على مذهب من يقول بانعقاد العصر بالا
يتحقق ذلك بان الاختلاف المذكور في عصر واحد خلافا للمص فانه استدل على ان الاجماع بعد الاختلاف
مستلزم ح لان قبل الاختلاف وقع الاجماع على جواز اخذ المقلد بقول ايهما شاء فلو وقع الاجماع
بعد الخلاف بطل الاجماع الاول فيكون الاجماع الثاني ناسخا للاجماع الاول وهو خلاف الاجماع وقد
اجاب عن استدلال المص في قوله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شارع الاجتهاد ومرتبط
بعدم الاتفاق على احدهما وحاصل الجواب ان المجمع عليه هو انه يجوز للمقلد ان يعمل بقول اي واحد من
الوصفين المتخالفين بشرط ان لا يتوافقا فانهم اذا توافقوا لا يجوز العمل بالقول المتروك اجماعا فكان
العمل باحد القولين لانتفاء الشرط وانتفاء الحكم بانتفاء الشرط ليس نسخا وتلخيص الجواب ان الاجماع
لم يتغير عن حاله عاية ما لزم الى المسئلة التي كنا فيها رجع عن كونها متعلق الاجماع فان الاجماع المذكور
كان متعلقا في محل وقع الاختلاف فيه واذا الموقع ليس محلا للخلاف ويمكن ان يجعل قول المص ح
الاجتهاد اشارة الى جواب آخر لانه يمكن ان يقال الاجماع في محل لا يكون محلا للاجتهاد فانه ح
يتحقق الاجماع ولا يلزم المحذور المذكور اعني ترك العمل بما كان معمولا به بالاجماع وهو اشارة الى
وقت انعقاد الاجماع بالعمل اي قول يختار المقلد من القولين كما اشار المص ح بقوله اي وقت الانعقاد
الاجماع في الصورة المذكورة واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قول اهل العصر الاول كان اجماعا لا يجوز مخالفته
خلافا لكثير من المتكلمين وفقهاء الشافعية والحنفية واحتج المخالف بعدم انعقاد الاجماع بقوله وان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول فان معناه لا يدل ان الاجماع لا يقع التنازع وكيف الرد الى الله والرسول الا بهذا

منه فيما قال الامام واذا الجمهور فقد جوز بعضهم وهو ابن الحاجب اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه بحيث
يجعله صورة تكون مجمعا للفرع بعد قول بعضهم تخصيصه بمجمع اهل قول البعض بعد الاجماع فان جماعة
يشتمل على خلاف الاجماع على الفرع الثالث الذي هو الجواز واما اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا اذا لم يلزم
منه مخالفة الاجماع وهو اقوى الاجماع حيث كل منهما من الطائفتين المتخالفتين على وجوب الاخذ بقولهم او
الآخر من المخالف الآخر فلا مجال لقول الثالث لانه مخالف للاجماع اعلم انه لا يصح الاجماع على وجوب الاخذ
بقولهم للمقلد وغيره فانه لا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد آخر فلا بد من حمل قوله على وجوب الاخذ للمقلد وح لا يظهر فتحة
دليلهم اذ يحتمل القول الثالث الا ان يقال الكلام على تقدير الحصر في المجتهدين فانه على تقدير عدم التقليد لا يجوز للمقلد
العمل بالقول الثالث وفيه بحث مسجور واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين مع جمع الاحكام بانه لا فصل الامة
باجمعها ان لا فرق بين المسئلتين اجمع الاحكام اصح الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان
حكم البعض بالتحليل فيهما والآخر بالتحريم فيهما او لا يقول البعض بحكم وكذا اذا لم يفرق فيهما احد ولم يقل بحكم عدم الفصل
واتحد طريق الحكم كالعود والحال المذكورتين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لا اجماع
الاجماع ولو ان مجتهدا ان حكم بالفرق في الجمع اذا لم يفصلوا بين المسئلتين فان نصوا على عدم
الفصل بينهما في كل حكم او حكم معين فتح دليل على ثبوته في احدهما وجب مثله في الاخرى وان لم ينصوا
وعلم اتحادهما كما قيل من ارث العم والخال وارث الاخرى وشرع منع لاتحادهما في انهما من ذوي الارحام
فكذلك في هذا الحكم لكنه من اضعف الاجماعات وان لم يعلم جاز الفصل بينهما اذ ليس فيه مخالفة الاجماع لا
في حكم ولا في علته ولانه لو منع ذلك لوجب على من واقف المجتهد في مسئلة لدليل موافقته في الكل
والمخالفة مطلقا ان ذلك مما اجمعوا عليه من عدم الفصل ووجوب الاخذ بقول اي طائفة كانت لجواز
عن الاول انا لا نم ان ذلك اجماع على عدم الفصل وعن الثاني بالسبق والمجوزين مطلقا ان ابن سيرين عمل بقول الخاص
الصحابة

اشار المص بقوله واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين على انه يجوز مخالفته بقوله فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله كما فصلنا وتبدأ الاجماعيين كما حررنا من انه يلزم ان يكون الاجماع الثاني ناسخا
للاول وباطلا بالموت فانه يموت احد الطائفتين يصير القول الآخر مجمعا عليه فيكون قوله حجة
بالموت ولانه اي الاجماع ان كان لدليل لم يخف عن اهل العصر الاول حضور الصحابة الذين هم
جل اهل العصر الاول ولان الاجماع يستلزم القطع باحدى القولين وكان واحد منهما قبل الاجماع غير
مقطوع به وهو اي القطع بعد عدم القطع قول ثالث وهو غير جائز باطل اي احتجاج الحنفية باطل لعدم
التنازع في اهل العصر الثاني فلم يجب عليهم الرد المعلق بالشرط في قوله اذا تنازعتم في شيء فردوه غير
ولان العمل بالاجماع رد الى الله فان التعلق بالاجماع رد الى الله والرسول صلى الله عليه وآله فان مستند الاجماع
اما الكتاب او السنة وفيه نظر والوجه ان يقال ان الاجماع ايضا من طريق الشرع فيكون العمل بالاجماع رد
للمقلد والاجماع على تسويغ الاخذ باحد القولين مشروط بعدم الاتفاق اي انعقاد الاجماع بالصورة
المذكورة انما يتحقق لو لم يتم الاحد القولين بعد الاجماع فاذا وقع الاتفاق وظهر ان الاجماع الاول لم
يكن اجماعا وهو اي المخالف الذاهب الى عدم حجية الاجماع بعد الاختلاف يقدح في الاجماع مطلقا
ويحتمل ارجاع الضمير الى ما ذهب اليه المخالف من عدم حجية الاجماع الثاني المحصول لكم اذا جوزتم ان لا يكون
اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم لا يجوز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة او ليس لاحد الاتفاقين اولى من
الثاني واذا لم يكن الاتفاق حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتم من المحذور فثبت ان هذه الحجة
تناقضه ويحتمل ان يكون بيان قول المص يقدح في الاجماع مطلقا ان توقيف الاجماع صادق على الاتفاق
الثاني فاذا لم يكن معتبرا بطل الاجماع مطلقا لعدم التفاوت واعلم ان غاية ما لزم من دليله عدم حجية الاجماع
الماهية المعينة فلا يحصل المط الذي هو السلب الكلي وهو قول الخصم لانه من الاجماع بعد الخلاف حجة واما قال انه

لا يلزم اذ لا يتصور الاختلاف في المسئلة الاعتقادية وليس التخيير المذكور مجمعا عليه فيه اذ لا يتصور العمل بالحق
الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طائفة يعتقد ان الحق معه ولنا اشار بقوله هذا الى قوله والاجماع مشروط
جواب جدلي لان تعريف الاجماع صادق على الاتفاق المذكور ولم يعتبر في صدق الاجماع الشرط المذكور
فالمحقق هو منع تحقق الاتفاق في العصر المذكور اقول لو نظر الى تعريف الاجماع لا وجه للخلاف في هذه المسئلة اعني
ان الاجماع بعد الخلاف ينعقد ام لا اذ تعريف الاجماع صادق بلا ريب على الاتفاق الثابت فالصواب ان يجعل
مدار الاختلاف في هذه المسئلة ان انقراض العصر شرط في الاجماع ام لا فان جوزه يتحقق الاجماع بعد الخلاف
وان لم يجوزه فقد اختلف فيه فقال بعضهم يجوز ان كان مستندا قاطعا على خلاف القياس والاجتهاد لا الدليل
القاطع كما صرح المص في النهاية وعلى كل حال يصدق تعريف الاجماع على الاتفاق بعد الاختلاف الذي انقرض
عصر المتقدمين فلا وجه للخلاف وايضا قول المص والحق الجواز محل نظر لان الكلام في جواز العمل للمقلد بقول المجتهد
اذا وجد الاتفاق يبطل احد القولين المصرح به بالاتفاق ومع هذا الاجماع لا وجه لقوله ولا يحتاج الى الاباحة
مشرق الاجماع لم تحقق العدم الشرط بل الاجماع كما اشرنا غاية ما في الباب ان المسئلة ليست متفقا الاجماع فان
الاجماع كان في صورة الاختلاف اقول قلت السلام واجب بعد الصلوة او مندوب على اختلاف
الرايين والمعاني ان تقليد احد القولين واذا تحقق الاجماع يبطل مثل السلام مندوب مع انه كان صحيحا
مجمعا عليه فيبطل الاجماع قلت الاجماع المتعلق بالسلام مندوب على تقدير ان يكون مختلفا فيه فاذا لم
يكن مختلفا لا يتحقق تعلق الاجماع به وهذا الكلام صحيح والموت ليس بمجمع بل هو كاشف عن كون قول الطائفة
الاخرى مجمعا لانهم كل الامام بعد موت الطائفة الاولى اقول يرد هذا الاجماع وايضا الموت لو كان كاشفا عن
حقية قول الاخرى يلزم انقلاب الخطاء صوابا لا نزاع ان قول اصحاب الطائفتين خطاء قول غيرهم ان الصواب
متغير بسبب المصوبة بلا ريب فكما يجوز موت المخطئين يجوز موت المصيبين فاذا ماتت الطائفة الذين اصابوا

كاشفا لكن الذي ذهب اليه احد اجماع
دون خطاء صرح الاجماع على قول
من الخطاء والاخطاء

الذي يجب به واذا لم يعلم الامام في البحث عنه وهذا القبيل الاجماع الذي ادعى الامامية في غيبة الامام به قول
الامام فانه لا يتصور العلم به بدون العلم بالاجماع ان كان مدخولة الامام عليه السلام فلا فايدة في الاجماع الا الالزام
لمن يستند بالاجماع ولا يستند بقول واحد ثم اعلم ان تعاكس القولين بان يرجح كل واحد من الطائفتين على قول
الاخرى وبالعكس وهذا ان كان في حال واحد يحتمل ان لا يكون اجماعا لكن اذا كان رجع طائفة الى قول
الاخرى بعد الوفاق كما يفيد الفرقة الاخرى ورجع الاول الذي رجعوا عنه يلزم تحقق الاجماع الا ان يشترط في
تحقق الاجماع انقراض العصر كما يرضى به المص لا عندنا اي عند الامامية فانه يكفي بعصر الامام الموجود في كل وقت
عن كل خلاف الخلاف في الاجتهاد فالامام اذا افترقا فريقين احدهما مع الامام فلا يتصور التعاكس لان الامام
لا يمكن تغييره عن قوله اقول اذا جوزنا النسخ في قول الامام الذي قال به الامام لا انه يغير ثم يغير الامام عن
قوله وكذا خبره يمكن ان يجوز الفرقة الاخرى قولهم لا ما كان الامام عليه السلام قائلا به ثم رجع لا يمنع من غير
علمهم بالنسخ وعلم الامام به بل يقول يجوز ان يكون الامام علما بشرط وسعى على الشرط فينتفي الحكم فلا يمكن
التعاكس بل القول الثالث وهو يبطل باختياره المرتضى وكذا يلزم القطع فيما ترجح قول المص فيجوز
الامام اذا حكمت بعدم الفصل لا يجوز الفصل فانه يصح الفصل على ما جوزنا الا ان يكون مع هذا الكلام
على ان مثل هذا النسخ لا يتصور فيما قال به الامام وانقراض العصر غير شرط في الاجماع خلافا لابن
وجمع من الفقهاء والمتكلمين لعموم الادلة الدالة على حجية الاجماع والاول ان يكون المشمول حد الاجماع وايضا
مدار الاجماع عند الامامية على اتفاق الامام فلا يحتاج الى شرط آخر بعد تحققه في الحصول ولو اعتبرنا الا
يلزم ان لا ينعقد الاجماع لانه قد حدث من التابعين من اهل الاجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة
فان العصر لم ينقرض ثم الكلام في هذا العصر كالكلام في الاول اقول لا يصح الجزم بعدم الاجماع على تقدير
اعتبار الانقراض فان مجرد تحقق المخالفة من التابعين لا يوجب عدم الاجماع ثم كيف يمكن تجويز اجماع

الحق وبقي المخطئون يلزم ان يكون قول المخطئ حقا فاشار المص الى دفع هذا بقوله ولا يلزم انقلاب الخطاء اجماعا
لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير الى قولهم من الاجماع وكيف لا والامام عليه السلام لا يخلو الزمان عن الحق
موجودا حيا دائما ويجوز خفاء الدليل على بعضهم اي بعض الصحابة من العصر الاول ويمكن ان يقال ان الاجماع
لا يلزم ان يكون مستندا الى الكتاب والسنة فان اهل السنة يقولون بانه يحتج بالاجماع ويقولون بعدم
النص وكذا الاختلاف في موضع الدفن ثم الاتفاق على المحل المعين لا يلزم انه النص الا ان يحتج التعيين
لنص وقع والقول الثالث هنا جائز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا
حصل الاتفاق لم يتحقق الاجماع كما مر وفيه ما اوردنا لا يتم قد تقرر وليس بالحقيقة قولا ثالثا ولهذا قال
المص هنا اي في محل يكون الاجماع على حقية احد القولين البحث الرابع اذا مات احد القسمين من اهل الحل
والعقد المتقدمين صار القسم الباقي كل الامة فكل العصر فيكون قولهم اجماعا وكذا اذا انقرض احد القسمين

ارجح ارجح احدهما لا القول الاقوى كما اذا اختلف طائفتان في مسئلة قبل انقضاء العصر وحصل احدهما
للاقوى كان اتفاق الطائفتين اجماعا لصدق حد الاجماع على اتفاق جميع الطائفتين ويجوز ان يكون
في القرن عند الجمهور اي اهل السنة بان رجعت طائفة منهما عما قالت الى قول الطائفة الاخرى بالعكس عند
اهل السنة الفاضلين بعدم عصمة الامام ووجوده في بعض الاعصار فانه يجوز ان يكون القول الثالث حقا
كما نقل المص عن اهل السنة واقول ضبط الاجماع انما يتصور حين حضور الامام بان يعلم الطائفتان ويعلم
دخول الامام في احدهما ثم يعلم اتفاق الفرقة الثانية مع الاولى فيتحقق الاجماع واما في غيبته فلا يعلم ذلك وايضا اتفاق
الطائفتين بعد الاختلاف انما يتضبط في افراد الانسان والا لم يعلم من الكل ودعوى الرسول الجن اهل الحل والعقد
مشكل وتمام الكلام قد مر ان قيل ان كلامنا في الاجماع وهو انما يحصل باتفاق الامام والكل والناس عاما يلزم
ان لا يكون الاجماع معلوما وليس الكلام فيه انما الكلام في تحقق الاجماع وهو يتحقق بعد اتفاق الكل قلت الكلام في الاجماع الذي

جاء الخبر على عهد عليه السلام ومثله وكذا اذا دخل الجن في اهل الحل والعقد فانه لا يتحقق اجماع قبل اتفاق
الجن والشاهد انما يصح مع اختلاف الامام الاجماع هذا جواب على استدلوا على اشتراط انقراض العصر
مهما كان العصر باقيا لا يستقر الاجماع لاحتمال البحث والفحص وحصل الجواب ان الاجماع يمنع التفحص
فان ذلك وطء الاختلاف اقول احتمال ان يظهر خلاف ما يتفق الاتفاق من غير بحث اتفاقا فان يكون
من غير طلب لوازم الفحص لمنافاة الاطمئنان لكن كما يجوز ان يظهر خلاف الاتفاق لاهل العصر الاول يجوز ان يظهر
لاهل العصر الثاني فان حجية الاجماع مع الاحتمال الثاني قلت حد الاجماع كما اشرنا عام والدليل يقتضي العموم ونقل
الاجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل لحصول الظن به اختلف ان من نقل الاجماع خبر الواحد هل يجب
اكثر من واحد وظاهر المص في شرحه واستدل المص على الجواز بان الخبر الواحد طريق شرعي يثبت به الاحكام
والتخصيص والعمومات فيثبت به الاجماع ايضا فوجب العمل لحصول الظن بالحكم المجمع عليه وبواسطة النقل بالخبر الواحد
وكيف ولا يدفع الضرر المظنون الا بالعمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد ولان الاجماع يفيد الحجية فيتمسك المكلف
كما يعمل بظنون الحجج الباقية واقول كما يقطع الظن في نقل الاجماع كذا يقطع في محل الاجماع مع تحقق الرواية بالتواتر
وعلى التقديرين يلزم بالدليل الذي ذكره المص لا يصح دعوى تقدم الاجماع على النص مطلقا كما قالوا
البحث الخامس قول البعض من اهل الحل والعقد وسكوت الباقين عن الانكار هل يسمى اجماعا الاحتمال السكوت
احتمالات ثلاثة الاول عدم الاجتهاد بان يكون في هذه النظر الظاهر ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب كما يرى
المصوبة فكما ان اجتهاد حق فكذا اجتهاد غيره فلا يلزم الرد كما اشار المص بقوله او بموجب ثبوت الاجتهاد لكن
يعتقد اصابة كل مجتهد الثالث ما يفهم من قوله او حصول مانع عن اظهار معتقده الرابع ليس مانع ذاتيا عن
اظهار المعتقد لكنهم راوا المصلحة في عدم المبادرة الى اظهار الانكار كما يفهم من قول المص او انتظار وقت
الانكار كما يفهم من قول المص وانتظار وقت الانكار الخامس انهم لما راوا ان الانكار لا ينفع ولا يؤثر ضمهم

كما يفهم من قول المص او علة لعدم القبول فيكون لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مشترط فيه عدم العلم بعدم القبول
انما سكتوا لخوفهم على انفسهم وعرضهم كما اشار المص بقوله او وجود السابع انهم ظنوا قيام غيرهم في مقامهم في الانكار
واليه اشار المص بقوله او ظن قيام غيره مقامه في الانكار انما يتم اذا اعتقد انه صيره ظانا بعدم الانكار فيؤدي
العدالة واشار المص بقوله او اعتقاد انه صيره وهي ابطل كون الاجماع السكوتي المذكور اجماعا فانه عليه لو كان حجة
فيبطل قول من قال انه اجماع وحجة بحسبه وكذا قول ابن هاشم فانه قول ليس باجماع فانه ليس باجماع ولكنه حجة واقول
يحتمل ان يكون السكوت لاجل الخطر ليس لوجوب لا صيرة ولا كبيرة بل لا يلزم الانكار عليه وايضا الاجماع
هو الاتفاق واللفظ دال على الاتفاق فان دل السكوت على الاتفاق بقرينة خارجية او احتمالية لزم الاجماع و
الاحتمالات الثابتة قد يكون الاصل عدمها فلا يقدح في ظن الاتفاق وايضا اذا استمر باستصحاب تغيير الحق بقي
الغير بحكم العقل في الباقي كذلك واذا سكتوا بل اذا لم يرهم نظر الاجماع يحصل بعدم الرد بالنسبة الى العقل وايضا الكثير
الاحتمالات المذكورة جارية في التكلم فيلزم ان لا يكون القول ايضا اجماعا احتج الجماعي على انه الى السكوت
في الصورة المذكورة حجة بعد انقراض العصر بالمحصول اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقي عاصرين
لكنهم سكتوا ما انكروا فقد ذهب الشافعي الى انه ليس باجماع ولا حجة وقال الجماعي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر قال
ابو هاشم ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية ان كان هذا القول من حاكم مستطع عنه انعقد الاجماع
لم يكن اجماعا ولا حجة ولا غير حاكم مستطع كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وهي ثابتة
كما اشرنا بجريان العادة بالانكار واظهار المعتقد وبمن القول مع التقية والاية هنا وان اشتهرت لان الاية
جارية بان الناس اذا انكروا المنكر زمان طويلا واعتقد خلاف ما انتشر من القول الظاهر اذا لم يكن هناك تقية
ولو كانت هناك تقية لاشتهرت بين الناس فلا يلزم سبب التقية ولم نظهر الخلاف حصل الظن بالموافقة
وهو الاجماع والجواب المنع من العادة وكذا من قوله والاية وكذا ان قلنا في الاجماع السكوتي انه ليس بحجة لا الاجماع قول

الاية طفيلي لا تفيد فيها الرجس فعلم ان المراد عدم اتصافهم بالرجس والحق ان حجية الاية لا يكفي في الاستدلال
لكن يفهم منها لصفاء الروايات الاخر ان المراد بالطهارة العصمة وبالدليل القطعي يعلم ان عصمة الامام بايجاد
وجه يكون فعلهم معنى الطهارة والاية تتم الاستدلال على زعم الخصم القائل بان النبي صلى الله عليه وآله يكون مجتهدا
ويقع منه الخطاء في الاجتهاد والخطاء في الاجتهاد لا يكون موجبا لانه لا اثم فيه والحق ان تقدس الذوات
العالية بالي عن الاطلاق بقرينة قوله تعالى حسنات الابرار سيئات المقربين ولو كان عاتكم فيكما ان
تكسبون فضلوا الكتاب الله وعترتي اهل بيتي هذه الرواية تقتضي اتحاد اهل البيت والعترة فاذا كان الكتاب
باهل البيت حقطا عن الضلال فيكون قولهم حجة ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها من الوحي من علي عليه السلام
مهبط والنبي صلى الله عليه وآله فهم وهم ملازم لهم واتباعه غير خفية عنهم وما روي المخالف الموافق عن
امام الصادقين جعفر بن محمد عليهما السلام عندنا غابر وزبر وكتب في القلوب ونقر في الاسماع و
ان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض صحف فاطمة عليها السلام وان عندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس
اليه فسئل عليه السلام عن معنى هذا الكلام فقال اما الغابر فالعلم بما يكون واما الزبر فالعلم بما كان واما
الكتب في القلوب فهو الالهام واما النقر فهو حديث الملائكة عليهم السلام يسمع كلامهم ولا نرى
اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله ولن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما صحف فاطمة
فقيه ما يكون من حوادث وامر كل من يملك الى ان يقوم الساعة واما الجامعة فكتاب طوله سبعون ذراعا
املاء رسول الله من فلق فيه وخط علي بيده الى طالب بيده وجميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيامة حتى ان فيه
ارش الخدش والجلدة ونصف الجلدة كذا في كشف الغمة ونظر من ان الجامعة هي الاحكام والشرعية لا ما فهم السيد
في شرح المواقف من ان الجامعة والجفر كتابان لعلي عليه السلام ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي
يحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونها ويكون بها وفي كتاب قول العهد
الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليه السلام الى المامون انك قد عرفت من حقنا ما لم يعرفه آباؤك فتبعت منك عهدك
الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم فانه يدل على اختلاف ما في كشف الغمة والعالم كذلك اي غير خفية
فيستنبطون احكام الافعال بتقرير النبي صلى الله عليه وآله وعاشرتهم له صلى الله عليه وآله اكثر من عشرة من

حرائر ازواج وغيرهن فان امير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام ما فارقوا النبي صلى الله عليه وآله ايام
حيوته وبعد رحلته ما فارق ابا ما باب مدينة العلم فهم من اعلم الخلق بالتفسير غيرهم من الامة في عصرهم وحمل الاية
على الزوجات وحدها باطل لمخالفته لخبر المتواتر عن طريق اهل البيت عليهم السلام وتفسيره وضعه على العترة
عليهم السلام دون غيره وسؤال ام سلمة والجواب لها بانك على خير ولانه لو كان كذلك لكان الاية لو كانت
محمولة على الزوجات وحدها كما قال الخصم لقال الله تعالى عنكن بدل عنكم ولان نفي حصول الرجس يقتضي نفي جنسه
اجمع لان اللام للجنس ونفي الجنس يقتضي نفي كل افراده خصوصا مع تاكيد التطهير الذي هو صيغة التفعيل الدال على
المبالغة وسياق مقام المدح وهو غير ثابت في حق الزوجات فلا يتم تخصيص الاية بهن ولا شمولها لهن
لوقوع الذنب منهن ثم يبقى لها اللام محل سوى المعصومين عليهم السلام وهم ثم ذكرناه الذين وقع تعليم
رسول الله الكساء عليه وعليهم السلام اذ لا قائل بعصمة غيرهم بعد نفي الزوجات ولان نفي الرجس عن اهل
البيت لو فرض شمول الزوجات يقتضي نفي الرجس عن ذكرنا على قول الخصم لانهم من اهل البيت اجماعا
مساو مغاير لانه اذا شملت الاية على الزوجات لا يكون حملها على العصمة الا على طريق المجاز فلا
يصح الاستدلال مراد الخصم من التعميم تضييع الاحتجاج فان احد لا يقول بان الازواج معصومات عن الصغائر
والكبائر ولا قائل بقصر الاية على الزوجات البحث السابع ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض
المؤمنين فلا يصدق حد الاجماع لكن اقول ليس مراد من قال ان اجماع اهل المدينة حجة انهم وان الاجماع
حقيقة بل مراد من هذا الاتفاق نوع حكم الاجماع في الحجية لقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة طيبة يسمع خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد ثم يكون اجماع العترة واجماع اهل المدينة من المراجع الاجماع لكن الحديث دال
في حجية اجماع اهل المدينة فيتم حقيقة كلام المص وليس مخصوصا باهل الحل والعقد منهم الا ان تفسيرهم كما فسر قوله
صلى الله عليه وآله لا تجتمع على الضلالة بهم ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة قوله عليه السلام
اقول هذا الدليل يتم دائرا الاجماع لان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة قوله عليه السلام
الا ان حق تدقيق حد الاستقاضة شهرة روايات حجية الاجماع الواقع من جميع الامة بحيث لو فرض خلو كل
الاية عن المعصوم يقبل الروايات المذكورة بخلاف اهل المدينة وحجة مالك احد القولين الاول قوله عليه السلام
ان المدينة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم لا دليل على الخطاء اي

دليلا مستقلا لمطلوبه بمنعه اي منع روايته فانه ليس صحيحا وسلمنا الثاني لانه لا يسلم صحة روايته لاحتمال الكذب في
زمانه صلى الله عليه والرد لعدم عموم بعده اذ قد وقع بعده صلى الله عليه والخطاء في الكل بلا ريب في الجملة
قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة المشرفة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك فيقال قوله ذلك محمول على ان
روايتهم مقدمة على روايات غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المتكررة كالاذان والاقامة
والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند ابن الحاجب هو القول بانه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس بحجة لنا
العادة قاضية بعدم اجماع هؤلاء العلماء المحصورين الاحصين بان اجتهادهم عندهم وايضا حيث دليل
غير الاجماع الا انك علمت ان الاجماع يمكن ان يراد منه الاعم منه ومن نواحقه او يحمل اللواحق في حكم الا
واجماع المشايخ الثلثة والشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم وهو صدق حد الاجماع اذ ليس
اهل الحل والعقد منحصرا فيهم في عصرهم وفيه ان الكلام ليس في حقيقة الاجماع بل ما له حكم الاجماع
فالوجه ان يقال لا يتحقق فيهم حكم الاجماع اذ لم يدخل فيهم المعصوم ولا يقتضي براءتهم عن الخطاء واجماع
الصحابة بمن انفرد من كل التابعين الى غير رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة ولا
يقتضي ان يكونوا في حكم كل الامة ولا نهم الى الصحابة هم الا قوالهم اي اقوال التابعين الذين ادركوا
الصحابة مثل ابن عباس فانه سئل عن المذي يخرج الولد فاشار الى المرفق وكذا سئل انس عن
شيء فقال سلوا عنه سعيد بن جبير فانه اعلم اقول لنا الكلام في اتفاق بعض الصحابة انما الكلام في
اتفاق بعض الصحابة انما الكلام في اتفاق كلهم وعدم علم بعضهم ورجوعهم الى بعض التابعين لا يضر
المقصود فان حكم عامة بان هذا الحجم الكثير لا يتفقون على الخطا كما مر تفصيله ولا ينافي عندنا
عدم حجية اجماع الصحابة لدخول المعصوم فيه في اتفاق الصحابة لان المعصوم من الصحابة قد مات
في زمان الامام ابي الحسن علي بن الحسين عليهما السلام لم يكن من الصحابة الذين كانوا معصومين احد
وكان جمع من الصحابة فاذا جمعوا يتحقق اجماع الصحابة عندنا بغير معصوم الا ان يقال لوجود الحجة على ما
وعليه السلام فيعلم تقدير ان يجمع الصحابة ولم يكن فيهم معصوم لو اتفقت الصحابة وخالفهم التابعون يقدم قول
التابعين اذ المعصوم داخل في التابعين على عكس ما قال المص حيث انه لا اجماع انما هو حجة عند
الاشتمال على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة

بالاجتهاد والاعم من اجماع اقول لو صح الدليل على ان يكون اجماع الخلفاء الاربعة حجة لم يصح اقول

ولا يعبره قول ابي

ولا جلية لا الاجماع اقول اشتراط امام المجتهدين وكونهم من اهل الحل والعقد وانتفاء ذلك ضائع الفرج
يصير الحجة قول المعصوم وهو حجة لا الاجماع صادقا بالحقيقة عند الامامية ما الجمهور وهم الاشاعرة
فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع على مخالفة المخطئين من اهل العقد في مسائل الاصول على المحصول
فان لم يكونوا معتبرا قولهم لانه اذا كانوا من المؤمنين ومن الامة كان قول عدم قول المؤمنين على الخطاء
جوازا من كونهم انعقد الاجماع بدونهم لكن لا يجوز التمسك بما جاء عنا على كونهم في تلك المسائل لانه اما يثبت
على الاجماع بعد ثبوت كونهم ملزما بما جاء عنا وهو لزم الدور فان قوة ما لم يكونوا مخالفين
بصفات الاجسام لا الثابتين بها المتبرين بالتكلم في العقيدة لخلافهم لكن لا يجوز التمسك بما جاء عنا
على كونهم في تلك المسائل لان قوة وجوبه على الاجماع المذكور يتوقف على كونهم في تلك المسائل على ثبوت ما جاء عنا
بما جاء عنا خاصة اي وحده من غير دليل اخر والمراد من غيره دليل في الاجماع دار لان حجية الاجماع
يتوقف على ثبوت كونهم فالعلم بكونهم بالاجماع يتوقف على العلم بكونهم لان العلم بكونهم يتوقف على العلم
بانعقاد الاجماع بدونهم وهذا العلم انما يحصل بالعلم بكونهم واقول اتفاق الجمع الكثير على امر ان كان
ما يحصل العقل عادة كذبهم على الاجماع على الامر المذكور فيما خالفه المخطئون وايضا الاجماع اذا كان
عند المص معتبرا الاشتمال على قول المعصوم لا يضر خروج المخطئين لان كون المخطئين في نفس الامر يوجب
تحقق الاجماع بدونهم فلو استدللنا بالاجماع على كونهم لا يلزم الدور لانا نقول الاجماع في نفس الامر
حق لا شبهة فيه انما كلامنا في علمنا بالاجماع حتى يستدل به وهذا يستلزم الدور وان لم يكونوا
لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عدا من بعض المؤمنين هذا يدل على ان الاجماع لا يكون من اهل العقد
والحل وقد عرفت ان المخالف في المسئلة الاصولية ان كان مؤمنا غير مجتهد لا دخل له في الاجماع
فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم لا يخرجوا الكافر فقط فيدخل اصحاب الكبائر في الاجماع لانهم مؤمنون
لان الكبائر لا تخرج عن الايمان ولا ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما ذهب ابو الحسين
الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي على الانعقاد واصح ابو بكر الرازي وابو
الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري لان المؤمن يصدق عليهم عرفا كل المؤمنين الخارج منهم الاقل فان
الاستغراق بحسب العرف يجتمع مع خروج الواحد والاثنين كالاسود المطلق على ان يجمع مع بياض جدته

وسنانه ولتقدم العلم بالاجماع ح اي حين اعتبار عدم خروج الواحد والاثنين من المؤمنين والجواب الاول بالمنع
اي كل المؤمنين كذلك لا نجاز لان الناذر العلم لا يطلق حقيقة الا على ما احاط كل فرد بحيث لا يشذ عنهم فرد وكيف لا
ويصح ان يقال ان المؤمنين الذين خرج عنهم امثال ليس كل المؤمنين والجواب عن الثاني ان معلوم ان من الصحابة بعضهم تخلفوا
فيعلم عدم خروج الواحد وقد مر ان هذا انما يصح اذا لم يكن من مرتدات كرجال الغيب والجن مثلا حينئذ الاجماع في المحصول
المسلمون اعتمد على خلاف ابي بكر بالاجماع مخالفة علي عليه السلام وسعد والجواب ان الامارة لا يعتبر فيها الاجماع بل السبب كافية فيه
انه يلزم منه ان يكون السبب دليلا اقول الحجية التاسع لا يجوز الاخذ بدليل يفيد العلم او امارة تفيد الظن والا كان خطاء ان
كل واحد اذا قالوا بوجوب قتل او فرد كانوا يتوقون على الله ما لا يعلمون وهو باطل فاعلم بتبيان ان قول الاجماع لا يكون
احد من المؤمنين على مستند ان قول عالم الله ما لا يعلم كان قول حرام او هذا واجب بلا دليل الحد والجواب فلا يوجد قول العلم
في الصناعة ان اراد دوا بالخطاء هنا مخالفة ما اتفق عليه من حكم الله فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه تعالى وان اردوا
ان قولهم من غير دليل حرام فهو التنازع طلبا اذ قول المجتهد اكل الطيب حرام لا يستند جزاه على الله لا يصدر وقوعه
من مجتهد لكن ان يرى ان مثل هذا الاجماع كاشفا عن دليل او حكم كلي وقد وقع مثل هذا كان الاولى والاستدلال
قال ان الاجماع يجوز بلا دليل وامارة لان الدليل والامارة يكفيان في اثبات الحكم فلا فائدة في الاجماع فاجابوا
عنه بقول العلم والفائدة اي فائدة الاجماع على تحقق الامارة او الدليل حتى المخالفة فان الاجماع لا يتحقق فيه المخالفة بخلاف
الامارة والدليل ذكر الجبت والتخصيص عن الدليل واقول انما يصح ذكر الفائدة اذا وقع الاجماع بارادة الكل وتصحيحهم
والا فان الاجماع يصح بالاتفاق ولو سلم فائدة الاجماع انه لا يشيع ويقدم على النص اذا كان الامارة بسبب الاجماع بالاجماع
فقط اذ الامارة ظنية وايضا قال المخالف انا نجد في صورة وقوع الاجماع من غير دليل او امارة محرر تشهي الناس على
الامارة واجوه الكلام اذا وقع الاجماع على حكمها من غير دليل وامارة فاجابوا عن ذلك بقول المص في الاجماع
واجوه الكلام ان سلم الاجماع فيها فالدليل ما يدل اي لا نسلم الاجماع فيها لاختلاف الفقهاء ولو سلم فيحتمل ان يكون مستندها
مثل سائر الاجماعات بلا امارة والمص اكتفى باحتمال الدليل فانه اقوى في دفع الخصم لان عدم العلم بالدليل لا يدل
على العدم اي عدم الدليل كذا اعلم فتعلم لاكتفاء بالاجماع لا يدل على العدم واقول اذا كان الخبر لمستند لا يصح
قال العلم واما اذا كان ما نحن فيه مستندا باذكره فلا ينافي ذلك في الاحتمال اتفاق الامة بعد جاز ذلك ولو لا
الامارة اقرب ضعيف لا يكون ان يجمع الامة باجمعهم على كثرة طبقاتهم على امر واحد كما لا يجوز اتفاقهم الساعة الواحدة على الكل

اكل الزبيب الكلام بلفظ الواحد وانها بخلاف اجماعهم على تقديم الدليل والشبهة لان الدليل والشبهة يجري مجرى الدلالة
عند ظهور امارتهما وبخلاف اجماع الخلق على التقديم في الاعيان لان الداعي اليه ظن واجبا بواعث ذلك بالفاظ العلم والالهام
جاز ان يكون ظن يوجب الخلق على امر واحد حقيقة الاجماع بما اي بالامارة اظن وذهب بعض الاصوليين
لان الاجماع اذا طابق تحريره يجب ان يكون سبب الاجماع الخبر المذكور والاكثر منعوا ذلك لاحتمال ان
يكون المنشأ الاول آخر كما اشار المص اليه بقوله ولا يجب ان يكون مستندا والاجماع بخبر ان منشأ صدور الاجماع ذلك الخبر يكون
ناشيا عنه لاحتمال ان يكون له دليل او امارة اخرى خلافا لابي عبد الله البصري فانه ذهب الى وجوب ان
الاجماع من ذلك الخبر ومطلقا ان هذا الدعوى لا يحتمل العاشر الشرط في الاجماع قول كل الامة من
الرسول الى يوم القيامة والا انعقد فائدة لانه لا يتحقق الاجماع الا في آخر التكليف فلا ينفع الاجماع لان فائدة
الاجماع الاستدلال على الاحكام في التكاليف ولا يشترط قول الكفار لان الاثبات قال الخ قوله تعالى وما كنا معذبين
الرسول الامة مدلول على اتفاق المؤمنين فيه ان العلم لم يرض بالاستدلال بهذه الامة والامة المثاب
الكل فرد ايضا حرام وكذا الاثبات قوي وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية لان لفظ الامة منصرف
اليها في الاجماع لا يدل عليه انتهاء يوم القيامة ولا قول المعلوم لان قولهم لا يجوز الا بدليل او امارة فيكون خطأ
اقول لا يلزم من القول بلا دليل او امارة ان يكون خطأ فلو كان قول العقل انه خطأ لا يلزم الاجماع على الخطأ
فلم يكن كل الامة واقول وفيه بحث لان اتفاق العوام والعلماء يكون غير تقليد فيصح من العوام
كما في تكليف الاوامر ما ذكرتم ان يكون اتفاق كل الامة اثبات الامة العوام خطأ لانه اذا كان بعض الاتفاق
خطأ يكون الكل خطأ ولا يشترط قبول المجتهد من المجتهد في باب الصلاة فيما اجمعوا عليه في ذلك الفن
كباب الحج ولا يعبره قول المتكلم في العقيدة ولا بالعكس اي لا تتوقف قول المجتهد في آخر لا يعتبر اجماع
وقع في مسئلة اخرى فلا يعتبر كلام المتكلم في العقيدة والفقيه في مسئلة الكلام هذا بدل على ان اهل الحل والعقد
يشمل المتكلم كالفقيه وهو خلاف الاربع ولا ينعقد قول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن من
الاجتهاد كالمقلد الحافظ لكل مذهب من غير تمييز الاجتهاد فلا يعتبر في الاجماع قوله لانه غالب
بالمجتهد والمعتبر الاجماع اهل الحكم ويعتبر قول الاصوليين المتمكن من الاجتهاد وان لم يجتهد في مسئلة فقهية

اذا لم يخطئ الاحكام فخطئ الاحكام لا يخل او لا يتحقق الاجماع بدون خطئ الاحكام والاخص مع خطئها لحكمة كما
يمكن الاصوط انتهاء مرجوعه الخطاء والصواب بخلاف المنقطة الحث الحادي عشر لا شرط لانعقاد عدد التواتر
المجمعين مع قول غير معتبر عدد المعين في التواتر فما دون الواحد لو هم شك اذا كان اهل الحل والعقد في عصر من
الاجماع ولا يحصل التواتر غالبا وعلى هذا لا يحتاج تنقيد المسئلة باتفاق ولا يتوجه الى التواتر ليس في عدد مخصوص اذ مادة
على التعيين ولا كونهم صحابة اي لا يشترط في المجمعين كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين يكون اعم من الصحابة
والتابعين ويحصل بالمركب وباحدهما والاجماع بان الخطاب بتبادرهم اي بتبادر الاصحاب فلا يجوز القطع بالاجماع
غيرهم صحيح بيان الاول ان قوله تعالى كذلك جعلناكم امة وسطا ولو لم تكن حجة لم يكن خطاب مواجه لا يتناول
الاحاضرين واما قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من مسوجه بعد ذلك لا يصدق عليه الحال الا من المؤمنين
والا يكن لا يتناول الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله تعالى ارسله والا يجتمع امتي على الضلالة فثبت ان
الاجماع انما يتحقق في الصحابة واما في غيرهم فمعلوم وما كان ضبطهم كما اشرنا فتعلق المصول فيما يصح فيما
قول اهل العصر الحادي ان لم يكن الدليل فهو خطأ والا اي ان كان له دليل على الصحابة اي اهل العصر الحادي لو فهموا
لكان اجماعهم انما يتحقق النص والا اي بدليل ان الدليل ليس يجوز خلافه لكل فيجوز ان يكون للنص والنص لا يصل اليهم
الا من الصحابة لكان اجماع الصحابة لذلك النص اذا فلم يتحقق اجماعهم على عدم النص اقول يرد احتمال ان يتحقق
الاجماع من غير نص الدليل من بعض القياس وايضا يرد اجماع الصحابة والتابعين لنص نقله بعض الصحابة دون
بعض وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد في ما لم يجمعوا عليه مستند لا يكون مجمعا عليها فلو كانت مختلفا
فيها في زمان الصحابة وفي زمان التابعين مجمعا عليها يلزم تناقض الاجماعين مثلا اذا اجمع المجتهدون في عصر ان المسلم
واجب وان الصحابة اجمعوا على جواز الاجتهاد وفيها تحقق الاجماع بنفي تجويز الاجتهاد فلا يصح الاجتهاد وبعد
اجماع اهل عصر فيقبل اجماع الصحابة وهو باطل ضعيف اي محتاج الظاهر ضعيف لانتفاء سقوط الاجماع
واحد من الصحابة فاكم فلم الخطاب انما يتبادر لهم جميعا فلو مات واحد لم يبق متعلق الخطاب في حم كل الحاضرين
في وقت الخطاب اتم مشترك الظاهر لا يتولون به وعدم الضبط بنافي الفرض لان المدعى انه لا يتحقق الاجماع الا بعد
اصلا لانه يتحقق لا ينضبط وعدم الضبط يقتضي عدم العلم ويكون لنافي الاستدلال الا فض وهو يكون في المقصود الكفر

لم يكف الدليل

ان كل الامة لا يجتمع على الباطل وفيه انه اذا جاز الخطأ في اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله عند عدم وقوع الخطأ
غيره على الاول لان اتباعه لازم الامة وبعضهم جوز تخطئة كل من الطائفتين لان المنع تخطئة كل الامة في مسئلة
واحدة والخطأ هنا في كل مسئلة بعض الامة فان خطاء الكل في المسئلتين فان نصف الامة قول بان العدد ثلث
وهو خطأ في هذه المسئلة والنصف الاخر قول القائل يرث وهو خطأ في مسئلة اخرى فكل الامة وقع الخطأ
منهم في مسئلتين فلا يلزم اجتماع الامة في مسئلة واحدة وهو الخطأ وانت تعلم ان هذا الجواب لا يتم الا اذا قالوا
اذا قالوا بتوليين يجوز القول الثالث اولا وايضا لا فائدة في ضم القولين بل يكون العدد يرث والقائل يرث
ولا يلزم من اصابة مجتهد مسئلة اصابة الجميع وهو ظ ويدل يجوز اتفاق الامة على الكفر بان يصير كل الكفار
اما عندنا فلا لوجوب المعصوم في كل عصر وكذا الكفر على نبينا وعليه السلام واما الجمهور فحال بعضهم بجواز
اتفاق الامة على الكفر لخروجهم عن الامة اي خروج الكفرة من قول النبي صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على
الضلالة وعن قوله تعالى خير امة اخرجت وعن المؤمنين فلا يجتمع اجماعهم على الخطأ وفيه اقول بان
وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته في كل وقت لانا سلمنا وجوب علينا اتباع سبيل المؤمنين
فيجب سبيل المؤمنين في كل وقت حتى يصح الامر بالاتباع لان ما لا يتم الواجب الا به واجب اقول لو صح
هذا الدليل يلزم تحقق الاجماع في كل زمان وهو ممنوع وايضا اتباع الاجماع لا يستلزم تحقق المجمعين في كل وقت
ويجوز اشتراك كل الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه واذا لم يكن عدم العلم خطأ اقول خطأ الامة
عن علم مثل العلم بكنهه تعالى فلا خلاف فيه وانما البحث في علم يكن تحصيله في الحصول يجوز اشتراك الامة في
عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور لكن ان
لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه فيجب تحصيل العلم
به اقول عدم وصف في نفس الامر لا يسمى سبيلا لهم فلذا لم يلبسوا الامة باجمعهم جلد بقر الجنس على قول النبي
صلى الله عليه وآله لا يسمى انه اجمعوا عليه كذا اذا بحثت الصحابة خطأ الفتح او الثلث لا يسمى اجماعا والا لجاز التعلق
في حكم من القضايا بالاتصاف بسبب الامر والاكل الصحابة بالقضاء السبب كونهم من الناس غير فيلزم ان يكون
هذا السبب مجمعا عليه فيكون وصف الناس خلاف الاجماع على ان بعض العلوم يصح ان يكون عن الباحث

ولا يستلزم

وظهر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة بينهم فتجنبوا وفتشوا واستخرجوا الدليل من الكتاب والسنة والقياس
عند من يقول به ولم يقع في زمان الصحابة فلم يجتهدوا لم نظرهم وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق فاذا
اتفق الشرط الذي به تحقق الاجماع اسس الاجماع لتحقق به فلا يتحقق الاجماعان وقد ما يتعلق به الكل على
ان الاجماع انما انعقد على جواز الاجتهاد فيها انعقد عليه الاجماع مطلقا سواء كان من الصحابة او التابعين البحث
الثاني كل ما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك به بالاجماع فيه والا دار لان صحة الاجماع فرع صحة
الاجماع وكذا ما يتوقف عليه ذات الاجماع وما لا يتوقف صحة الاجماع على الاستدلال عليه جائز يجوز
اثبات حدوث الاجسام بالاجماع لامكان الاستدلال على وجود الصانع ثم بحدوث الاعراض
من غير ملاحظة الاجسام بل لمحض الامكان فان الامكان علة الاحتياج ويمكن الاستدلال بنفس وجود موجود
من غير نظر الى امكانه او وجوبه بان يقال لا شك في وجود موجود فهو اما واجب او ممكن والممكن لا يمكن
وجوده بدون الواجب فثبت الواجب ثم البرهان ملاحظة الوجود فقط ولا يجوز اثبات العالم
القادر به بالاجماع لان وجود الواجب وعلمه وقدرته وحكمته يتوقف عليها اثبات النبوة التي
يتوقف عليها الاجماع فكذا لا يصح اثبات النبوة وجميع ما يتوقف عليه بالاجماع اقول ان صح
ان التمسك بمحل كذب الجم الغفير عادة يصح الاستدلال به لا يخفى ان يكون الاجماع نافع عقلا وهل هو حجة
في الاداء والجواب الاقرب انه حجة لان غيره وغير ذلك الاجماع في الحرب غير سبيل المؤمنين يكون
مخالفة داخلا فيمن يتبع غير سبيل المؤمنين اقول اذا اعتبر الاجماع في الحرب والاداء لا يكون الاجتهاد
في الاجماع بل كثيرا ما يكون الحاكم اعرف بطريق الحرب والاداء فيه وهل يجوز خطأ بعض الامة على سبيل
مركب ايل والبعض الاخر بتمامه في تنقيص المسئلة المذكورة وهو المراد بقوله في الخاتمة بحيث يستلزم صدق
احد النوعين كذب الاخرى اما عندنا اي عند الامامية فلا يجوز خطأ النوعين اجمع لان المعصوم
لا يخطئ في شيء وهو داخل في احدى الطائفتين وهذه المسئلة ليست عندنا مرادة لانه لا يتوجه على المسئلة
المذكورة هنا اما اورد ولا يخلف فيه واما الجمهور فالاكثر منهم مع تخطئة الكل كقول بعضهم التاسع لا يحجب
والعبد يرث وقول اخر من يحجب اي ان الحاجب يرث والعبد لا يرث لاستلزامه تخطئة كل الامة مع

جهاد

البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه اذا كان له دخل في الاسلام كالعبادات الخمس والتوحيد والرسالة
كان جاحده كافرا والا فلا اقول الكفر ان كان انكار ما علم بالدين ضرورة فلا يلزم من انكاره الا
الكفر ولو قيل ان ما ثبت بالاجماع ثبت بالضرورة من الدين فيلزم العموم في انكار كل الاجماع والحق ان الكفر
انما ثبت فيما اجمع عليه كل الامة فيصير ما علم بالضرورة من الدين ومع لا يتحقق بالمسائل الدينية والاجماع الصادر
عن الاجتهاد حق عند الجمهور فانهم يقولون باجتهاد النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وهذا لا يتأتى على قولنا
لان المعصوم داخل في المجمعين وقول المعصوم شرط من شرط الاجماع ولا يكون قول المعصوم عن اجتهاد
ولانهم اخذوا الرأي على نحو جاء كما مر وجواز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه جواز
ان يجمع مشروطا بشرط ان لا يطرأ اجماع آخر على ضد الاجماع الاول الا انه لم يجمع مثل هذا الاجماع لان اهل
الاجماع اجمعوا في كل عصر على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ولو جوزنا الاجماع الاول الخالف له وجوز بان
يكون الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع لا يلزم العمل بالاجماع ويلزم تطرق الجواز اليه اي يلزم تجويز
الاشتراط في اجماعهم على العمل فلا يتحقق عليه فلا يستقر الاجماع فلا يكون استدلالا بالاجماع اقول لنا ان
نقول بالاجماع بناء على ان الاصل عدم الاشتراط فيعمل بالاصل فيما لم يطرأ اجماع مخالف والا لزم
منه اي منع الاكثرون جواز ما قاله ابو عبد الله البصري لاستلزامه الخطأ على احد الاجماعين وانت تعلم
ان الاجماع الاول ليس باجماع بالحقيقة فلا مانع من كونه خطأ المقصد التاسع في الاخبار وفيه فصول ثلثة
الاول في ماهيته اي ماهية الخبر وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر سواء كان محمولا او ثابتا
على آخر سواء كان متحدا او موضوعا سواء كان الحكم ايجابا او سلبا كما في زيد قائم وليس الى كاتب
طالوه فالنسبة الوجودية ذلك الحكم خبرا اعلم ان تعريف الخبر بما ذكر هنا نقل كما يدل عليه قوله يسمى فلا منافاة
بين كون صحة كون الخبر خبرا كما صرح المص في تيه وبين التعريف الذي ذكره اقول الخبر قد يطلق على النسبة
وحدها كما في شرح العضدي حيث قال المعلوم في قول من يقول انا موجود نسبة الوجود اليه ثبات
غير تصور النسبة التي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر مركبة قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح
انما جعل النسبة اتم في التعريف ماهية الخبر لكونها اخر الاطراف الذي لا يمكن عنها الحدة بخلاف

يرجع الى الخبر من الايجاب والسلب والصدق والكذب اخذ ذلك هذا عبارته فانكم تجعل النسبة كان المتكلم
ان يراد بالجميع المركب الحاصل من الحكم المذكور ويحتمل ان يراد بالحكم الايقاع والانتزاع وهذا الاخير وان كان ارتكاب
التعسف لكنه يصير بحسب المعنى فان الملحق في هذا الخبر حقيقة الى المحذوف اجماعا ومجازا في غيره فيتاد الاول
الاصل دون الثاني والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعرة يشترك بين المعنى المخصوص
والمعنى الثاني بالنسبة عند آخرين انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اقرب الى الفهم دون الثاني واما على المعنى الثاني فحقيقة القول
وليس مطلقا فالثاني لا حقيقة ولا مجاز لعدم هذا الكلام النسبة فظهر ان الخبر حقيقة عنده في القول المخصوص في غيره مجاز
فلا يرد قول الحكم على الذكر الحكمي الذي النسبة التي فيه اللفظ وهو اسناد المعنى الكلام ومعاني هذه الموجودات الخ فتح الحكم والعلم
والايجاب والسلب ضروريه فلا يكون فيما يقتضي نظريه الكل فلا يناقض كون الخبر ضروريا بالاحتياج الى تاملا يدرك بتمام ولا
يكون مثل تعريف الخبر بالصدق والكذب لما تجيز لا الخبر والسبيل الى ايجاد الاجزاء اذا كان كلها بديهية يكون الخبر بديهيا
لان بداهة الاجزاء لو كان مستلزما لبداهة المسند يلزم ان لا يكون مهيته نظرية اصلا فانه لا يجب ان الاجزاء الا بديهية
بديهية والا لكان التحديد فضلا ثم اكون الاجزاء انما نوريا يغير بديهية وكذا فيلزم بداهة المسند فلا يتسع الى النفس
الا خوده في مهية الخبر لبداهتها وكذا بعض الاجزاء لانها ليست اجلى من الخبر وبعد ان الحكم هو الاخبار والمعنى
والجواب ان الامور الماخوذة في تشتت ماهية الخبر انما اخذت على وجه بديهية بجملتها كل واحد وليس كلها ماخوذة
كنهها فالحصول ان كان المراد من الخبر الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة بديهي لمركوزية فطرة التصور وان
كان المراد منه اللفظ الدال على ماهية ما فكذلك لان مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور يكون ايضا
بديهي التصور اقول فيه ما يخفى ثم عرض لهذه المهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او الصدق والكذب
الصدق هو النسبة التامة للواقع والكذب عدم المطابقة والتصديق الحكم بالمطابقة والتكذيب الحكم بعدم المطابقة
فيذكر هذه الاعراض عند الاشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع المركبات كالتشبيه والاستفهام والمركب
الانشائية كالاستفهام والتمني والعرض والتحضيض على سبيل التنبيه على ما هو معلوم المهية بتميز عن غيره كما يذكر
كما يذكر التنبيه على الاحكام البديهية كذا يذكر ما هو في صورة التعريف تنبيه على ما هو الذهن يكون ذا على التعريف
فلا يرد قول الحكم لان التعريفات اللفظية كلها احكام فالخبر بديهي التصور المذكور فيه عوض فاذا له الاشتباه العارض

بالحكم ح

العارض اعلم ان المعرف عرفوا الخبر بانه يحتمل الصدق والكذب بطابقة الخبر يشتمل على الدور اذ تعريف الخبر بالصدق
والكذب وتعريف الصدق والكذب بمطابقة الخبر يشتمل على الدور غير الصدق الكذب بالتصديق والتكذيب قال
ابن الحاجب اعترض على التعريف الاول بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه اجتماع ويلزم ان لا يوجد
وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفى بالاحتمال لانه يحتمل الكذب واجاب عبد الحكيم بان المراد
دخول الواو اي قيل فيه صدق او كذب ام يخطا لغو وكل خبر كذلك وان اشتمل صدق البعض او كذبه قطعا
تكون يرد عليه ان الصدق لغو لوقوعه الخبر للخبر به والكذب خلافهما لا يلزم فان لغو الاجتماع فيلزم الدور قال
ابن الحاجب لا جواب عنه وفي الشرح العضدي للقاضي عبد الجبار ان يشترط ان الصدق والكذب لا يلزمان
الا بالخبر بل ضروريان او مما المطابق نسبة لمتعلقه وخلاصة اللهم الا ان يراد الزامهم حيث عرفوه بذلك
اقول الخبر الماخوذ في تعريف الصدق مثلا هو النسبة التامة اذ المطابقة حقيقة صنف لها وهذا ترتيب الارادة
ثم ان الحقوقيات اهل اللغة تعريفات اللفظية لا دورية فيها في الشرح العضدي ما عدل المصنف عن قولهم يحتمل الصدق
والكذب فقال يحتمل التصديق والتكذيب هربا عن الدور ولا يتجه ان يزيد عليه ان التصديق الحكم بالصدق
والتكذيب هو الحكم بالكذب فما فعل الا وان المشي الدائرة قيل بل الحكم الاخبار فزاد ان عرفه بنفسه اشي
واراد توضيح دائرة السؤال وقد يقال ان المراد توضيح دائرة الدور باعتبار انه زاد في ذات تقدم الشيء
على نفسه فيكون التبع لان تقدم الشيء عن تبعيض وكذا زاد التبع يكون التبع ثم انه يفهم من شرح المفتاح ان الاخبار
بمعنى الكشف والاعلام فلا يتوجه لزوم تعريف الشيء بنفسه وايضا يمكن ان يقال الحكم ليس هنا هو الاخبار بل الحكم
من حيث كان اولا باعتبار اخذ الصدق والكذب فقط وح يرد باعتبار الحكم ايضا فانه الاخبار فيتوجه
السؤال المذكور باعتبار الاخبار اقول لا يتوجه الاعتراض قطعا فان التصديق هو الاذعان معناه
بالحكم كرديدن ولا يدخل فيه الحكم بمعنى الاخبار وكذا مطابقة الخبر وهو ذاته بمعنى التكذيب الانكار كما في
قيل الوجه اعلم ان الصدق والكذب جعلها المص اعراضا ذاتية للخبر والعرض الذاتي ما يعرض لشيء
لذاته او لجزئه اولى به والصدق والكذب انما هو صفتان ماخوذتان للنسبة التامة الخبرية وعرضها اللفظ
على سبيل المجاز فجعلها عرضا ذاتيا للخبر باعتبار نفس الخبر على اعتبار الخبر الاخير لكونها اشرا ويمكن ان يقال معنى

نسخة الموجودات ح

صدق الخبر هو النسبة التي هي مدلوله وعلى هذا يسهل دفع الدور تامل وحصل التصديق والتكذيب اللذين هما
حكمان على ما في الشرح العضدي ان تعريف الخبر بالحكم تعريف الشيء بنفسه يلزم على اللهم ذلك حيث قال في الحكم
الحكم خبر فيلزم تعريف الشيء بنفسه وفيه انا لو قلنا ان تعريف لفظ الخبر في تعبير اللفظ ولو اخذت فيه الاعراض
والاشياء المذكورة على الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على سبيل التعريف الجميع فان يكون صدا
او رسما كان دورا لان موقوف الخبر يحتاج الى موقوف الصدق وبالعكس وموقوف الصدق يتوقف على الخبر
نظرا بالدور واقدم جميع ما يتعلق بذلك اعلم ان المص اختار في تعريفه كما يفهم هنا ان الخبر بديهي التصور واستدل
عليه في المحصول على ذلك بوجهين الاول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود ومطلق الخبر فهذا الخبر والعلم
بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب كان تصور هذا الخبر ايضا كذلك على الاول
وكان يجب ان لا يكون فهم هذا الخبر ضروريا الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة المرض الذي يحس في الخبر وغيره
عن المرض الذي يحس في الاشياء ولولا ان هذا يحتاج تصوره تصورا بديهيا لم يكن الامر كذلك وفي الشرح
العضدي جوابا عن ذلك الدليلين اما عن الاول فانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ يحصل ولا تصوره فان كثيرا
من المكتسبات حاصلة للنفس لا يلزم من حصول تصورها واذا ثبت امكان حصول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه
اثباتا وهو تصور وهو غير تصور النسبة التي هي مهية الخبر فلا يلزم ان يكون مهية الخبر ضروريه واما الجواب عن الدليل الثاني
ان المتبر حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور في شرح الشرح للعلامة التفتازاني حاصله
ان العلم بحصول امر موقوف على تصور حقيقته فلا يوقف العلم بحصول التصور بغير تلك المعاني على تصورها ثانيا وهذا ظاهر
لا ما ذكر ان العلم حصول النسبة لا تصوره وكل احد يتميز بين حصول النسبة الخبرية وحصول النسبة الطلبية وهو تصور ما فيكون
الاول ان حصولها ضروري والمتنازع تصورها وانت خبير بان المتنازع حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم بحصول
النسبة فيبقى ان العلم بحصولها غير تصورها اقول اما على الجواب الاول فغير ان كلام المص مبني على ان مطلق فهم الخبر
جزء لهذا الخبر وجزء المعلوم يجب ان يكون معلوما اذ تحقيق ان تعقل الشيء ما كنه يتضح تعقل كل جزء بانما بلغ و
مدار الجواب المذكور ان حصول الشيء بذاته غير حصول الشيء بصورته ولا دخل لهم يمكن ان في الخبر مركب من الاجزاء
الغير المحمولة وحدة يكون ما يكون باجزائه الغير المحمولة فلا يلزم تعقل الاجزاء المحمولة منها الخبر وايضا لا نم ان الخبر جزء لا

عرضا ذاتيا للخبر لان الصدق والكذب عرضان ذاتيان للخبر بمعنى انه يعرض الخبر ما يتعلق بالصدق والكذب

الخارج ح

بان ح

التصور ح

بالنظر كما هو ارد عرفه

جزء لهذا الخبر اذ الظاهر انه عرضي ولا نم استقلال بكنه بل الوجه واما الجواب الثاني فيتبين ان كلام المحصول صريح في
ان التفرقة بين النسبتين تقتضي تصورها فيكون تصور الخبر والطلب بديهيا ولا وجه في الجواب بالتفرقة بين حصول التصور
بل الجواب ان المتعقل بالوجه كفي وهو بديهي اذ يمنع لزوم التصور في التفرقة وفي الشرح العضدي ربما قال
الاستدلال على كونه ضروريا بيانا في كونه ضروريا لان الضروري لا يحصل الا بالاستدلال ويجاب عنه بكون
العلم ضروريا كحصول وانه لعل الاستدلال والذي لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذي هو عرض
الضرورة فانه يمنع ان يكون حاصلا بالضرورة بالاستدلال لما فيها من الكلام واقول الضروري تصور
مفهوم الخبر والنظر التصديق بثبوت الضرورة ومفهوم الضرورة وكيف يحتاج الا النظر ان تعلم ان كنه الوجود
ضروري شيئا بالضرورة ولعل السائل توهم ان الضروري لا يقبل الاستدلال على كونه ضروريا لان الحصول
على وجه الضرورة يرفع الاشتباه فلا يقبل الاستدلال والجواب ان العلم الحاصل اذا اشتبه على المحصل طريق
حصوله تدبيح الا النظر الى حصوله بطريق النظر والفرض وان كان حال حصوله معلوما بالضرورة فعلم انه يتعلق
الضروري نظريا بواسطة تشابه الطريق ويمكن ان يكون مترددا في ان الحاصل بالضرورة بل هو كنهه او وجهه فيعلم
بالنظر ان كنهه ضروري لان هذا الحاصل كنهه وهو مطلق بالتحقيق على التعريف المحتمل للصدق والكذب هذا الاطلاق
واقع اجماعا على سبيل الحقيقة واما اطلاق الخبر على القضية المقولة والاشارة فمجاز كما اشار المص بقوله وبالمجاز
على غيره كقوله تعالى العينان زنا التقبيل كما تم فان العينين قد تفهم منها بالحقيقة التقبيل وانظر العينين تزنيان
اخبارا مجازا وكلام المص اشارة الى رد الاشاعرة القائلين بان الخبر مشترك بين القول والكلام النفسي فقولهم
ما قال المص من ان الصور لا يكون الكلام النفسي فلا تصور الاشتراك عندهم كما نقلنا عنه عن صحيح فان الكلام النفسي
ان لم يكن متحققا اصلا بان يكون غير صفاته تعالى فلا ريب ان مدلول اللفظ محقق وكيف لا والاريب التحقق فيا
وهو يكفي للاشتراك الا ترى انهم اثبتوا الكلام النفسي لقول الاشاعرة ان الكلام في المواد وانما حصل الكلام
على الموارد دليلا تحصيل الكلام ان احدا لا ينازع ان اللفظ موضوع للمعنى القائم بالنفس وهو متحقق قالت
الاشاعرة ان الكلام حقيقة شيء كلي حكمت الاشاعرة عليه بانه غير الصفات وهو كونه كذا لا يلزم عدم
مدلول اللفظ فلا يتصور الاشتراك فالوجه الاستدلال بتبادر القول غير لفظ الخبر دون طريق البحث الثاني المدعى

لا بد في كون الصيغة خبرا بمعنى ان يقول الراوي عن الخبر اخبرني فلان بكذا او اخبرني بالقطع من المتكلم من غير توسط احد فهو كما تراه
الذين يقرون القرآن ولا يدرون ما فيه وكذا في غير ما لوجوده اي لوجود الاخبار عن الناس اي من اراد ان يقول
جاء زيد قال جاء السماء فانه لا يسمى مخبرا او الحال كمن كلل عن كل شخص فانه لا يسمى انه قال خبرا واخبر به بل يقال انه
اخبر عن شخص انه قال خبرا والنائم فان النائم اذا قال في نومه خبرا حر عن شعور به لا يسمى مخبرا والمجنون في الامر اي الخبر
الذي استعمل في الامر مجازا كقوله تعالى والجروح قصاص الى القصاص في الجروح فاذا كانت الصيغة صالحة للخبرية
وغيرها لا ينصرف الذهن الى احدهما الا لوجود الارادة والاقرب خلافه لان اللفظ الموضوع لخبرية الاصل فيه
الخبرية والاحتمالات العارضة لكونها ادوات كانت لتوجيه صارفة يحكم عليها والا فالاصل الحقيقة او الاشتراك
في الاستعمال بالاشتراك اليه فيبان دلالة السيد فان المتلفظ بخبر لا يفهم معناه لا يسمى مخبرا فيكتفيه يرجع التردد الى اللفظ
فان حر قال انه خبر قال لانه لفظ موضع لخبرية فلا يتوقف على الارادة والدلالة كغيره من الالفاظ سواء كان موجودا
او محكيا وحر قال انه لا يسمى خبرا ارادة انه لا يسمى المتكلم مخبرا فلو كان خبرا لكان متكلم مخبرا وزعم الجبائيان الى
للصيغة صيغة مطلقة وهي خبرية الصيغة بتلك الارادة فالحصر فيه ذهب ابو علي والرماني الى ان ارادة الخبر لا يؤثر
في كون الصيغة خبرا واحال جاء بارادة الامر حيث قال انه كاذب وهو خطأ صريح بين الاول ان الخبر لو كانت
صيغة للصيغة لكانت اما ان يكون حاصلة بمجموع الحروف وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع الا بالاجزاء فيلزم ان يكون
كل واحد من الحروف التي تركب منها خبرا مستقلا اذ ان صيغة الخبر دال بالوضع على المعنى فذلك المعنى هو ارادة مضمون
الخبر وارادة كان الارادة تقتضي المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدال عليها صيغة قياسا على سائر المسميات والاسماء
اقول لما كان الدليل الثاني باطلا لان الخبر ليس معناه الارادة ذكر المص في رد الجبائي الدليل الاول حيث قال
وهو خطأ لان تلك الصيغة في الخبر ليست فائدة بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض اي لا يجوز قيام الخبرية ببعض الحروف
والا لاتصف البعض عن الباقي اي كان بعض الحروف مستقلا وهو خطأ ابطلان اقول لا خفاء في ان من قام خبر
وبهذا الدليل يلزم ان لا يكون خبرا وكذا يلزم ان لا يتحقق الكلام والقضية الملفوظة والمركب فكل ما هو جوابهم
فهو جوابنا فيه ثم ان الحق ان الجبائي اراد ما اشرنا في كلام السيد من ان الارادة يجعل الخبر خبرا
يمكن ان يسمى اخبر فلان والخبر صيغة للوجود كما نقلنا فيما مضى عن المحقق الطوسي في وجود الخبر اذ لو لم تكن اعتبارية

مطابقة في الحصول والحق الى المسئلة لتقليد لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا للخبر عنه او لا فان الخبر
بالصادق الخبر المطابق كيف كان بالكاذب الخبر المطابق بانه لا واسطة وان اريد بالصدق
ما يكون مطابقا مع العلم بمطابقته وبالكاذب الخبر الغير المطابق مع علم الخبر بلا مطابقة كان هناك قسم ثالث
بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله انه صادق ام لا اقول الحق ان الكلام في معنى الكذب والصدق
بحسب اللغة ولا وجه لما في المحصول فلهذا اعدل المص وقال الحق في المحصول واحتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب
اليهود والنصارى في كفرهما مع ان فيهم من لم يعلم فساد دينهم ولكن ان يجاب عنه بان اولئك الامة لما كانت جميعا كان
هاهنا شبيه بحال من اخبر عن الشيء مع العلم بتبيانه فهذا اعتبار المحصول اقول في الجواز والاصل عدمه وايضا كلامنا في نفس الخبر
مثل الله واحد واليس بواحد فانا نعلم تبيان الاول صدق والثاني كذب لو لم يكن خبر لم تفارقت حال الخبر
بتعيينه باعتبار شرعه مثلا لا يطلق على الخطأ في المسئلة بل قطع ان ظنه انه كاذب وهو كان اعتقاده كذبا
لا كذب بحسب الشرع او بحسب العرف الصواب ان الصدق والكذب كما يطلق حقيقة على المطابقة
والا مطابقة يطلق مجازا على ما قال الجاحظ وعلى غيره ايضا والواسطة في الامر ثابتة لان افتراء الكذب
غيره اي غير الكذب فالواسطة بين افتراء الكذب والصدق الحق لان الافتراء تعمد الكذب وهو لا يتصور
في كلام المجنون ويمنع من عدم الوصف بالظن اي لانم عدم الوصف بالكذب في صورة الاجتهاد مثلا لانا
يمنع من عدم الاوصاف بين ذلك اي اثبات الواسطة عليه مذهب من ان المعارف ضرورية وهما كل عاقل
ويجري فيها الصدق والكذب وان غير العارف بها معذور اي غير العارف في غير المعارف معذور لان الضرورة
منتفية في المعارف اي قريب الى الفطرة فان علمها على وجه مطابق اي كان صادقا وان تصور فيها مع قربها الى الفطرة
يكون متصورا كاذبا فغير العارف بتلك المعارف معذور لا يوصف بالصادق والكاذب لو اخبر عنها وان
بالكذب بمعنى الذم والمعذور غير مذموم فلا يكون كاذبا وخلاصة كلام الجاحظ ان الكذب انما يتحقق مستقيم
والمجتهد المخطئ كلامه ليس بمذموم فليس بكاذب والجواب عنه ان الكذب بالمصلحة يلزم ان لا يكون كذبا اذا كان قبيحا
عن العقل وهو خطأ جدا وايضا يكون كثير من الظنون الكاذبة قبيحا فيكون كذبا وايضا لزم ان يكون الصدق مخبرا
بالعلم بالمطابقة وقد توهم ان منطق التفتازاني لا يمكن ان يكون صادقا ولا كاذبا لكن يقول محمد مسيلمة صادق فان كاذبا ن

اعتبار يكفيه المحقق في التهذيب البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم فدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد
اي وقوع النسبة التي هي جزء القضية المعقولة لا ثبوت قيامه بل نفس الامر الذي هو واقع ذلك الامر بحيث يصير
تلك النسبة مطابقة صادقة ومخالفة كاذبة ونسبة القيام الواقع في حقها لمطابقة النسبة المعقولة والنسبة المعقولة لمطابقتها
للواقع صدقا فالحصر ان القضية الملفوظة موضوعة للقضية المعقولة لا لمطابقتها الذي هو الواقع وهذا الكلام
قد يعبر بعبارة اخرى ان اللفظ موضوع للصور الذهنية والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر لو كان الخبر موضوعا
للواقع الحق الكذب في الخبر اقول بل الصدق ايضا اذ الصدق مطابقة الخبر للواقع ويحتمل ان يحمل هذا الكلام
على ما ظن كلام المص فيما مضى في التقسيم الثاني في المصنف ويكون كلام المص محمولا على ما اوردنا هناك
فيراجع اليه وكما ان يحمل كلامه هنا على ما هناك ثم هذا الحكم اي القضية المعقولة او الملفوظة ان طابق الخبر
عنه اي الواقع الحكم عنه بتة فهو صادق والا اي لم يطابق فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة
بين الصدق والكذب فالصادق والكاذب وتحقيق كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما
اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق
وهو المطابق للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاده غير المطابق فهذه
صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير
مطابق للواقع والاربعة الباقية اعني المطابق مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة
مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
فان الكفار حصروا اخبار النبي في الافتراء والجنة والافتراء والاخبار حال الجنة يشبه سبيل الخلو والشك
ان المراد باشتراط غير الكذب لا قسيم اذ المعنى اكذب ام اخبر حال الجنة وقسيم الشيء يجب ان يكون
غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم فهذا ظاهر يتكذيبه لا يريدون بكلامه الصدق الذي هو خبر
عن اعتقادهم وهم عقلاء اخبار اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون عن الخبر ما ليس بصادق ولا
كاذب ليكون هذا انبه زعمهم وان كان صادقا في نفس الامر والا لزم الخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم
يطابق كما لمجتهد المخطئ فانه لا شك ان المجتهد كاذب والحق خلافه لان الكذب لا مطابقة الخبر كما ان الصدق

مطابقة

او كاذبا بان لانا ان قلنا الصدق يلزم الكفر وكذا الكذب فاجاب المص بقوله وحر قال محمد مسيلمة صادقا فان
او كاذبا بان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا لان كذب الخبر يكتفيه عدم كذب محمد صلى الله عليه وآله وكذا
عدم صدق مسيلمة والا ان جعلناه خبرين كقول المسلم صادق وقول الكافر مسيلمة صادق كان صادقا في احد
الخبرين اعني الاول دون الآخر فيعني اثبات البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه قطعا او كذبه كذلك او لا فان
سواء ظن انه يفيد القطع اولا والاول اعني المعلوم صدقه قطعا اما ضروري كالمتواتر وما علم وجوده بخبره
بالضرورة كوجود مكة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجوده بالكسب كنبي وخبر الله تعالى الكذب في جميع
وخبر جميع الانبياء عليهم السلام وخبر الائمة عليهم السلام باعتبار العصمة وخبر الامة باعتبار الاجماع وخبر المتواتر معنى كالخبر
تحقيقه والخبر المحفوف بالقرائن كمن يخبر عن مرضه عند الحكيم ويضع دلونه يدلان عليه وكذا اخبر عنه عن موت احد
اتباع والصياح في بيته وكنا عالمين بمرضه وامثال ذلك كثيرة والحصيل التواتر في الطرق الصحيحة وهي ثمانية
الاول الخبر الذي عرف احد وجوده بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف وجوده وخبره بالاستدلال الثالث خبر الله تعالى
صدق باتفاق الملل والاديان الرابع خبر الرسول صلى الله عليه وآله الخامس خبر كل امة على الشيء السادس خبر
الجم الغفير عن الصفات القائمة بهم الشهود والنعرة لا يجوز ان يكون كذبا السابع الخبر المحفوف بالقرائن الثامن
الخبر المتواتر معنى كشجاعة علي وكرمه عليه السلام فانه روي قائع في شجاعة وكرم وان لم تتواتر كل واحد على انفراده
المشترك متواتر والكل ما علم صدقه بالضروري الكسبي ومنه قول من يكذب ما كاذب لان الخبر والمخبر عنه
متعايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه لكذلك الخبر الدليل قاطع في الحصول في الخبر الذي يقطع بكذبه كذبا وهو
اربعة الاول الخبر الذي ساوى بخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانيا او بديهيا ومن هذا التبديل قول القائل
الذي لم يكذب قط انما كاذب لان هذا الخبر كذب لان الخبر عنه كونه كاذبا اما ان يكون الاخبار الحادث
قبل هذا الخبر او هذا الخبر والاول باطل لان الموضوع عدم كذبه والثاني باطل لان الخبر عن الشيء اثبات عن الخبر فان
جعلنا الخبر عين المخبر عنه لزم تقدم الشيء عن نفسه وهو محال الثاني الخبر الذي يخبره على خلاف الدليل القاطع الثالث
الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله كسقوط المؤذن عن المنارة ولم ينقل دليل على كذبه الرابع الخبر الذي يروى في
وقت قد استقرت فيه الاخبار واذا فتش عنها لم يوجد عنه اثر لا من الرواة ولا في الكتب والمص لم يذكر الثالث

مطابق

والرابع اما العدم اعتقادها او رجوعها لا الاول لتحقق الحس بخلاف المسئلة المنسوبة للسوفسطائية ثم قوم من
عبدة الاوثان قائلون بامتناع زمانه لا لانه لا يتم العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف ثم يصح بعض الى الحصول
اما دلالة التواتر العلم ضروري فقط فان ما من احد الا ويجد من نفسه العلم بوجود البلدان التي لم يرها في الحصول الكثرة التقاء
اقتضوا على ان التواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عن امور موجودة زمانا او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء
عليهم السلام والملوك الذين كانوا في القرون الماضية وعلى كل التقديرين فالخبر المتواتر لا يفيد العلم بصحة المسئول الحاصل فيه
الظن الغالب القوي ومنهم من سلم ان خبر المتواتر عن الامور الموجودة زمانا يفيد العلم دون الخبر عن الامور الماضية
وتجويز الكذب على كل واحد من المخبرين لا يستلزم تجويزه على المجموع اي عدم التقيض بحركل واحد من المخبرين لا يوجب
عدم التقيض بالمجموع وهو ظ لنا انا نجد انفسنا جازمة بما كنا بوجود البلدان الغائبة والاشخاص الماضية قطعا خاليا
عن التردد جاريا مجرى الضروريات فيكون المنكر لها كالمنكر للضروريات ولا يستحق المكالمات والحق ان العلم عقيب
اي عقيب التواتر ضروري في الحصول العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري وهو قول الجمهور خلافا لابي الحسين البصري
والكعبي من المعتزلة والجويني والغزالي من الاشاعرة واما الشيعة المرتضى من الشيعة فكان متوقفا فيه لو كان العلم
نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر كالبله والصبيان ولما حصل ذلك لهم علمنا انه ليس نظريا والمراد بالضروري
وهو ان النظري لا ذلك ليس الا ترتب العلم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للبله والملاحيين لانهم قد يحصل في
عقولهم علوم كثيرة وهم يستنتجون من ترتيبها علما على انه لا دليل لان حصول العلم عقيب التواتر ضروري فاذا
لم يكن ضروريا يكون نظريا فلا يحصل للبله والذي ليس لهم قدرة على الكسب وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجويني
الغزالي انه نظري لانه يحصل بالاستدلال لان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون يتوصل بها الى علوم
او ظنون تحصل بها العلم وهو فكل اعتقاد توقف وجوده على اعتقادات كذلك فهو استدلال والعلم الواقع
بالتواتر هذا سبيله لانا لا نعلم وجود ما اخبرنا اهل التواتر عنه الا اذا علمنا انه لا داعي للمخبر الى الكذب في الخبر
المخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال كون الخبر كذبا فتوقف العلم بعدم تطرق كاشفا بالمواطاة كالعلم بانتفاء
مواطاة المخبرين وانتفاء الداعي للكذب وكون المخبر عنه محسوسا اقول اذا ثبت كون الخبر عن محسوس الكيفية
لا باقي مقدمات القياس وايضا الاحتياج الى التطرق في المقدمات البعيدة لا يجب كون الحكم نظريا كالعلم بالنتيجة

التقيض واستحالة كون الخبر كذبا عند ذلك اي عند انتفاء المواطاة والداعي وثبوت المحسوس اقول حصل في
مقدمتين مقدمات التواتر بعيدة اذ العلم بعدم الكذب وهو العلم بالصدق وهما في ارجح واحد والضعيف لان
التقيض لحصول هذا العلم بالخبر عنه اي العلم بالتواتر بسبب العلم بتلك المقدمات لا العكس المرتضى توقف في التواتر بالرجع
العضدي الجمهور على الى العلم الحاصل بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين والكعبي ان نظري وقال الغزالي ان قسم ثالث وتوقف
المرتضى والآمدي في شرح الرجع تقسيما في حاصل كلام الغزالي انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا
التي قياساتها معها اقول المجلود لا يتركون ان التواليات من قبيل الاوليات ثم يصح جعله قسما ثالثا ثم يصح
يكون المنازع من عد المتواتر في مقابلة القضايا قياساتها معها ولا يكون كلامه في هذا البحث وهو ظ ويمكن
ان يقال ان اراد الغزالي ان نفس الخبر جعله بديهيا وليس في ذاته بديهيا فالمتواتر ليس ضروريا في نفسه لا نظريا
لكن جعل الخبر ضروريا من باب قضايا قياساتها معها لا بحسب الاخبار البحث السادس يشترط في العلم المعتبر
اضطراريا على السامع لاستحالة تحصيل الحاصل وشبهه وتثبيت الضروري وان لا يشبه الى السامع او تقليدا
موجب الخبر وهذا شرط اختص به المرتضى وهو جيد في تحصيل المسئلة الخامسة شرائط التواتر اعلم ان
هذه الاخبار التي يخبرها باضطرار الحجة عليها فيما هو العلم والاحاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان يعتبر السامع
حال نفسه فاذا حصل له العلم بخبر تلك الاخبار صار حجة بها والا فلا حجة عنه زيادة ثم ان عبد ترتيب الخبر فيه صح ان
بحث عن احوالهم فقيل لعلهم كيفوا اعلامه للصفة لما وقع لنا العلم بخبرهم واعلم ان ما يعتبر في كون التواتر مفيدا
علم وامورا يعلم بها ترتيب انما في المعقول غير معتبر واما القسم الاول فقيل ان تلك الامور اما ان يكون راجعة الى السامع
والى المخبرين اما الامور الراجعة الى السامعين فاما ان الاول ان لا يكون السامع عالما بالخبر اضطرارا لانه
تحصيل الحاصل وتحصيل مثل الحاصل ايضا وتحصيل التوبة ايضا لان العلم يستحيل ان يكون اقوى مما كان
والحق قال المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق شبهة او تقليد لا اعتقاد في موجب الخبر وهذا الشرط
انما اعتبره المرتضى لان عند الخبر عن النص عن امامه على عليه السلام متواترا يحصل العلم لبعض السامعين بقي ذلك لانهم
اعتقدوا في النص شبهة واجمع عليه ان حصول العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك
باختلاف الاحوال تحصيل السامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك الكلام

كلام المحصول ثم البعض في الشروط الصحيح ثلثة كلها في المخبرين الاول تعدد من صدر ما بلغ في الكثرة لا ان يبلغ الاتفاق
بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر لا الحس فانه في مثل حدوث العلم لا يفيد
قطعا ثالثها استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع الطبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا بلغ عدد
التواتر وقد شرط قوم شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بما اخبروا عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به
فقط لا يلزم منه ان يكون بعض المخبرين جاهلا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا
من التعدد الثلثة عادة لانا نجزم الا البعض عالم قطعا اقول دعوى ان الظانين لا يخبرون على الاول والاخير
الاخير والوسط عادة محل نظر وكذلك دعوى علم البعض في كونه كافيا في التواتر منظور فيه وايضا اذا جوزنا
ظن الاكثر فاشتراط علم البعض مسلم وايضا لو سلم اللزوم من الشرائط لا يمنع عن كونه شرطا غائيا ان يكون شرطا
لانا من شرطا آخر ذكره صريحا بعد وايضا اشتراط علم الجميع اذا دخل في بعد ما بخاصية فهذا الكلام لا يفيد عليه
في المباحث العلمية وان ادعى ان نا سبيلا لا العلم لعلهم فهذا ايضا منظور فيه وذكره الهمالي في حال البعض في
لا فائدة في اشتراط علم البعض لا علم الكل ثم ان الدعوى ان الشروط الثلثة يستلزم العلم في البعض قبل ظ
والاحساس كما يمنع الظن كما اذا رأى شخص شبحا من بعيد فحسبه زيدا وحكم عليه بحكم وكذلك ظن انه رسول
خبرا وكذا يمنع رواية العدد الكثير لحصول الظن وكذا الجمع الذي يحصل العقل قواطعهم على الكذب يلزم ذلك كما ذكر
من الشروط الثلثة حصل بحسب واقول الذي ذكر المرتضى داخل في رابع المانع ولذلك لم يعد ما التوهم من الشروط
فان مستند المخبرين لا احساس الطرفين والوسط في الكثرة التواتر بان يحصل التواتر عند الاثبات
اقول لا اشكال في الطبقة الواحدة يعلم البعض لا كلام في التواتر في الوسط ثم ان الخبر المعلوم بالتواتر
لا يلزم ان يكون محسوسا كما يعلم بالتواتر كذا يعلم من لوازمه ما قيل والشرط العدد المعتبر خلافا للقاضي
ابي بكر فانه قال اعلم ان قول الاربعة لا يفيد العلم واتوقف في قول الخمسة كذا في المحصول فعلم انه لا يوقف
في الستة حيث اعتبره ابي العدد فيما فوق الخمسة وبطل قوله بانه لو كان الستة مفيدا التواتر لافاده كل ستة
وانه ليس كذلك وتوقف في الخمسة كما نقله بعضهم حيث اعتبر اثنى عشر عدد النقباء ابي نقباء بني اسرائيل
ولا يلزم منه حيث اعتبر العشرين قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ولا يوهن حيث اعتبر

اعتبر الاربعين قوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين كان الله وحسبك من المؤمنين حيث اعتبروا السبعين لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا ميقاتنا لاقيا وموسى عليه السلام هذا العدد للعلم بخبرهم اذ ارجعوا فاخبروا
قومهم والاخبرين حيث اعتبروا ثمانية عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله اي الشرط
العدد لعدم الضابط في ذلك كله والعجب من قوم عقلاء انهم كيف يتمسكون بمثل هذه الادلة فان من
اتى اعدادا كثيرة مثل تلك عشرة كاملة والسبعة عدد اصحاب الكهف وغير ذلك لا يدل مثل هذه
بالمقصود ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يجوز بهم بلد ولا عدم انقطاعهم في الدين خلافا لبعض الناس
يقولون بعدم الاتفاق في تحقق التواتر ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي فانه شرط
في التواتر قول المعصوم والا يكون قول السابق ضائعا والتواتر بالغ يفيد العلم بامر مشترك بين
عليه الجزئيات المنقولة احاد بالعصر سواء كان جزء المنع الخبر او لازما له الفصل الثاني في الاخبار
المعلوم صدقها او كذبها الفائق لهذا البحث ان يذكر في ما تر وفيه بحثان الاول خبر احد بعد
صدق وهو ظ او الكذب صحيح ونقص عليا الله والله منزه عن العابث فلا يصدر عنه وايضا الصادق
اكمل من الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا لكان الواحد منا اذا صادفا فضل
والكمال من الله تعالى وذلك محال والبطلان فوجب القطع بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب واستدلال
الجواب بان كلامه تعالى قائم بالنفس يستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه تحريره ان الله تعالى
عالم في الازل بجميع الاشياء فلا يتصور قيام اللامطابق بذاته فان متعلق ذاته لا يكون الا مطابقا
فان ذاته يتبع المطابق فلو اقتضى اللامطابق يلزم اقتضاء النقيض ضعيف اي استدلال التوالي ضعيف
لان الكلام المتنع غير معقول ولان المراد من كلام المجموع اي المبحوث عنه في اصول الفقه هو الكلام المركب
من الحروف والاصوات في المحصول رد على الغزالي في البحث في اصول الفقه غير متعلق بالكلام النفسي
اقتناع بذاته بل على الكلام المسموع الذي يكون الاصوات المنظمة واذا كان كذلك يلزم كون
الكلام المتنع صدق كونه واحدا قائما على كلامه خالط وايضا فيمنع عدم جواز اقتضاء الذات الكلام
ويجوز ايضا ان يستحيل الجهل والاصل الكذب كما اشار المصنف بقوله ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة

الكذب ويمكن بيان الكذب بان الله تعالى قادر وعالم بكل شيء حتى قبح الكذب فلا يحتاج الى الكذب في علمه وقدرته
استحالة الكذب وقد تقرر بوجه آخر وهو ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والكذب ذاته الحادث فيما لا يتصور تصوره
فيلزم عدم جواز صدق من انا نعلم يقينا ان الله تعالى عالم بالواقع ويمكن ان يخبر عن الواقع فلا يكون الكذب
ضمن الكلام النفسي وفيه بحث لان الكلام النفسي اذا اتصف بصفة اعتبارية ويكون الكلام الحادث حصيلا
لم يلزم الكذب فيه ايضا تامل وجواز الرسول صلى الله عليه وآله الصدق في الحصول قال الزرارة دليل صدقه
دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة صدوره ظهور المعجزة على يد الكذابين لان ذلك لو كان لكان الحق الله عز
تصديق رسوله لان المعجزة دلت على صدقه فيما يتعلق بالنبوة اجماعا من الامة على ما في المواقف
والا اي لو لم يكن خبر الرسول صدقا لزم من تصديق الله اياه بالمعجزة الاغراء اي اغراء الخلق بتصديق
بالقبيح الذي هو الكذب ولزوم عدم الحق من النبي صلى الله عليه وآله والمتنبي الكلام ان قلت الحق
ثم لان المعجزة تدل على صدق المخبر المؤدي بالمعجزة فظهر الحق قلت اذا جوزنا على الله تعالى تقوية الكاذب
يرتفع الامان اذ تجويز تقوية المتنبي الكاذب كتقوية النبي الصادق ولا يبقى ثمة من ذلك اي اثبات
صادقه ثم وامتناع الاغراء واثبات الحق من النبي والمتنبي على قواعد الاشاعرة وقد مر تفصيل ذلك
واما ايمان على مذهب حيث لم يجوز على الله تعالى العبث والقبح والمكر جاعلة افادة الخبر المحتف بالقرائن العلم
المتخلف عنه فانا نرى في بعض الحال ان بعض الناس يعلمون بعض الامور كما اذا حضرنا بيت
وحضر القبر لموت شخص ويكون تنويرا فلا يعتمد على الخبر المحتف بالقرائن وهو خطا اي انكار افادة
علم الخبر المحتف ليس لصواب لجواز عدم الشرائط في صورة التخلف خصوصا مع عدم الضبط لتلك الجهات
اي خصوصا وان تلك القرائن غير مضبوطة لكثرتها بالعبارات فلا يمكن الحكم بتحققها والتخلف عنها بل
الضابط فيها حصول العلم كما قلنا عند التواتر الثالث الخبر اذا ناقض مخبره اي حاله وجودا علم
بالضرورة حتى كقولنا النار حارة او وجدانا كما في اما عطشان او به حرارة مطلقا فيكون ذلك العلم بعد
الاخص ويمكن ان يراد بالبديهي الاول وهو ما يحكم بمجرد تصور الطرفين والنسبة لكن على سبيل اقسام من
الضروريات او الاستدلال النظري الصحيح كاذب ظنا والازم حصول التنقيض وهو بديهي البطلان كذا قول

فمن لم يكذب اما كاذب حال اخبار حقا بالنظر والضرورة غير مناسب لانه اخبار عن حصول ما تقدم لان الغرض انه
ما وقع الكذب عنه فيما وقع منه من الاخبار الصادقة وهو ظاهر كما مر نفسه اي عن قوله انا كاذب لان الكلام يقتضي
تاقه على الكل عنه كما اشار المص بقوله لوجوب تاقه الكلية عن الكل عن الزبدة وتلخيصه ان هذا الخبر لا يصح
ان يكون محكوما به بهذا الحكم ولو صح هذا لاندفع المغالطة المشهورة وهو من لم يكذب في اليوم اذا قال كل
كلامي في هذا اليوم كاذب فكلامه ان كان صادقا يكون كاذبا وان كان كاذبا يكون صادقا وعلى هذا يجاب
بان هذه القضية لا يصح ان يكون كلية غير نفسه فلا يلزم من صدقه كذبه ولا من كذبه صدقه وقد تقرر المغالطة
بوجه آخر وهو انه اذا قال كل كلامي غدا كاذب وقال بعد الغد كل كلامي امس صادق وفرض
انه لم يتكلم في اليومين غير الكلامين يتوى الاشكال وقد كتب بعض افاضل الزمان رسالة في حل المغالطة
وقد اوردت عليه فما كتبت فمن اراد فليراجع اليه ومثل هذه الاخبار يستحيل ورودها عن النبي
صلى الله عليه وآله الا ان يقبل بالاجمال كما قلت ببيات فيحمل صدورها عنه صلى الله عليه وآله الجواز ايراده
ذلك لتنبيه ويل لا يكون الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف من نقله او تقية الخبر الذي
يتوفر الدواعي لنقله اما لتعلق الدين به كاصول الشرائع او لزاجه كسقوط المؤذن من المنارة او لهما
كالمعجزات لا يكون نقله متواترا اذا حصل خوف من نقله او تقية لوجود الصارف عن التشكيك
مذهب الامامية اما غيرهم فقال بالتواتر لعدم اعتبار الخوف والقول ان من قال ان يجوز تفرد الدواعي
تقتضي التواتر ان اراد بشرط رفع المانع فلا يتوجه لان احدا لا يقول ان يجوز ذلك يكفي في التواتر تحقق كلام
المحصول حيث قال الخبر الذي لو وجد توفرت الدواعي لنقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كاصول
الشرع او لمزاجه كسقوط المؤذن من المنارة او لهما جميعا كالمعجزات وحيث لم يوجد ذلك الى التواتر
فيها دل على كذبها والمخالف في الشيوع فانهم جوزوا في مثل هذا النبي ان لا يظهر لاجل الخوف والتقية انتهى
تقتضي ان يكون التواتر تحققا كليا والقول فيه انه يلزم ان يكون كل مجوز من المعجزات النبي صلى الله عليه وآله
تواتر ترجع الى القول احد بذلك ايضا يلزم على المص ان قوله مع التقية والخوف لا يكفي بل لا بد من عدم اعتماد
التنقيض من السامع بشهادة فان النص على امامة امير المؤمنين عليه السلام مما يتوفر الدواعي عليه بهذه الامامية

دام تواتر تنزيه الشيعة كما مر ولا شك في دفع الكذب في الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال صاحب المحصول
في كتابه المسمى بالمطالب العالية لا ريب في كذب الصحابة فان ابا هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعن الله يعقوب كان
اهله وعائشة كذبته قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وكذا في حديث آخر ثم نسب الكذب الى ابي هريرة وقال
آخر وبالجملة الكاذب اما ابو هريرة او عائشة ويحصل المقصود من اثبات الكذب في الصحابة وقال الصدر
الكذب المذكور ولولا تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه وآله لكيف يتصور الاختلاف في الامور المحسوسة مثل غسل
الرجلين ومحل الواقع احدهما في ثلث وعشرين سنة وكذا في فصلات الاذان والاقامة وعدد التكبيرات فنظائر ذلك
قوله عليه السلام سيكذب علي ولو تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار فانه روى قد شاع الكذب
من الكفار عن قصد رسول الله صلى الله عليه وآله المخبر فقال ذلك استدل الله على الكذب في الرواية قال
هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب غيره اي غير الخبر لان رسول الله مشتهر عن الكذب وعدد صادق
والا ان لم يكن رواية هذا الخبر صحيحا ففيه اي ثبت الكذب في رواية هذا الخبر وقد وجد في الاخبار ما يحتمل تمامها
اليه عدم مثل ما نقل بعض اهل السنة ان صلى الله عليه وآله قال في الصلوة تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى والاصح من السلف تعمده اقول هكذا في المحصول وتبوأ المص ولكن قال صاحب المحصول في المطالب
العالية ما في ذلك الروايات الامامية مخالفة صريحا الا ان يراد بالسلف من تعمد الكذب في نهج البلاغة عن
امير المؤمنين على عليه السلام ان الصحابة تعمدوا الكذب على النبي صلى الله عليه وآله من غير تعمد على
كذبا فليتبوأ مقعده من النار في المحصول اعلم ان سبب الكذب اما ان يكون من جهة المخلف او من جهة السلف اما السلف
فهم متهمون عن تعمد الكذب اما لو وقع على وجوه الاول ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل بالمترادفات
او في البعض قد ذكر بكلام لفظ لفظا آخر لا يطابقه في معناه وهو يرى انه يقوم مقامه والكل انهم يكتبون الكذب
في الغالب فاذا قدم المهمل في اللفظ فابدل بلفظ آخر وهو يرى ان ذلك اللفظ المسموع ورعاني زيادة
بما الخبر والثالث ان الراوي حضر مجلس الرسول صلى الله عليه وآله في حال يروي صلى الله عليه وآله الخبر
والمسموع اسناده الى غيره فالراوي زعم انه من جهته صلى الله عليه وآله فروى عنه وهو كذا روى عنه صلى الله عليه وآله
الشوم في ثلثة المرأة والدار والدابة فقالت عائشة انما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك كما عن عن عمر الى

والرابع ما يوجد الحديث على سبب وهو مقصود عليه ويصح معناه بدونه اسبابه بين ان يروي بحسبه فانه لو لم
يوجد سببه او عدم انتفاء كما روي عنه صلى الله عليه وآله التاجر فاجر فانه انما ورد في قوم كان سبب ان ما يبيعه
كان يروي اخبار النبي صلى الله عليه وآله وكيف كان يروي اخبار اليهود والنصارى بدون ربما التبس عليهم ذلك
فورد في الخبر انهم هم اعرابي مرة وانما هو اعرابي كيف الاسباب كذبا اخبار من جهة المخلف فوجه احدها
ان الملاحدة وصفوا الاباطيل ونسبوها الى الرسول تنفيرا للعقلاء ثانيها ان الراوي يروي الكذب الموجود
لا لصلاح الامة جائزا كما هو مذهب الكرامية عليه كما وضعوا في ابتداء دولة بني عباس اخبارا في فضل
علي امام العباس وولده واقول الصحابة كما شبهاء رواية كعب بروايات ابي هريرة الزيادة والنقصان والتغيير
النسيان فانه كما يجري في السلف كذلك يجري في المخلف بل ربما نقل السلف الخبر بالمعنى فيدل بالترادف مطلقا كما في الوجه
الاول من وجوه السلف او في البعض كما في الوجه الثاني او المسند اليه كما في الوجه الثالث او اهمل السبب كقوله صلى الله عليه وآله التاجر
فاجر فانه ورد فيمن لم يكن كما في الوجه الرابع من وجوه السلف الفصل الثالث في الخبر الواحد فذلك خبر لا يبلغ حد
التواتر كثرة الرواة او قلت وقيل خبر افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن اقول خبر المتواتر اذا
افاد الظن يلزم دخوله في خبر الواحد ويلزم دخول التواتر في خبر الواحد فانه خبر يفيد الظن في الغالب وكذا الخبر
المحتف بالقرائن بالبينات وغرض المص ان يجعل خبر الواحد من الاخبار التي لا يصح صدقها ولا كذبها الا كثرة على جواز
التعبد بالعمل المحصول المختلف الخاص فيه فالاكثرون جوزوا التعبد به عقلا والاقلون منعوا منه عقلا اما المجوزون
فهم من قال بالتبيع والذين قالوا بوقوع التعبد به اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في الدليل القطعي
بل دل عليه وذهب القاضي ابن بشير والجبائي البصري من المعتزلة الى ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد اما
الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار قد انكروا العقلي دليل التعبد السمعي فقط وهو قول
الشيخ ابي جعفر الطوسي من الامامية اما الذين قالوا بعدم وقوع التعبد بعضهم فرق ثلث الاول انه لم يوجد ما يدل
على كونه حجة فوجب القطع بالبراءة من الثاني انه جائز في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة الثالث ان الدليل
المنع تام على امتناع العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى

وقوع التعبد به

الشهادة والامر للوجوب فدل على التعبد بخبر الواحد مع المرجح منه اذا لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع
بعدم كونه حجة واما ابو الحسين البصري فعلله لان دفع الضرر المظنون كان العلم به واجبا وذلك لان العدل اذا
اخبر عن الرسول عليه السلام والاباحة او بهذا العمل حصل الظن انه وجه الامر وعند ما صدقه يتبين ان ما فعله
الامر بسبب استحقاق العقاب فيجب الاحتراز لان لا يقع العمل بالمرجوح والراجح محافظين الراجح وتقديم
هذا مبني على ان الظن يوجب حكما اما اذا لم يوجب فلا وفيه ان دفع الخوف واجب فيقتضي ذلك لا حاجة
لا هذا البناء والشيخ ابو جعفر الطوسي اوجب العمل بخبر الواحد سمعا كما اشرنا والحق ان ثبوت التعبد كما
لقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب الحذر قومهم يعلم يحذرون اذا الارادة لحذر والانتفاع المرجي منهم او كلمة لعل للترجي اذا
حق الحذر قومهم حال فيحمل على اثر الترجي كما يحمل على صفات الله تعالى وهو الطلب وهو اقرب المجازات
لان المترجي طالب فيكون الحذر طالبا للحذر اقول الطلب لا اخذ في المترجي ليس طلبا لا وفي الخارج كما وجد
الامر باعتبار الخارج فلا يكتفي بالطلب لما اخذ في المترجي بل يجب طلب المترجي ايضا غير معقول فيراعى قوله الله
عليه فيحمل على طلب ايقاع في الخارج ومعقول الطائفة لا يفيد قولهم العلم اذ الاثنان لا يفيد قولهما العلم اذا
رجعوا واخبروا الباقين لان الفرقة كما اشرنا في الحصول الفرقة من فرق الخشب اذا شقه فكل طائفة فرقة
لكن بالاخراج من الطائفة حملت على الثلثة اقول اذا كان الطائفة يطلق على الواحد لكن في الفرقة اثنان وقيل
عموم كل فرقة يقتضي ان ينفر من كل ثلثة تفرقت بفرقة طائفة منهم لا الثلثة لينذروا فرقتا كي يتذكروا
ويحذروا فلو لم يعتبر اخبار ما لم يتواتر لم يفد وفيه انه يجوز ان يكون خبر الطائفة فرقتين خبر المخوف
بالقرائن ويجب على كل فرقة خروج بعضها لا الثلثة والاجتماع فيكون الخارج دون الثلثة فيكون
دون العدد الذي يفيد قولهم العلم واما يجب الحذر مع الحالة عند قيام الموجب وهو الضرر لانه قولهما
اوجب الحذر عند خبر عدد ولا يوجب العلم فاوجب العمل بخبر الواحد فاذا وجب هنا وجب في سائر الصور
اذا قابل بالفضل فوجب عند قيام موجب الحذر في كل صورة وهو قيام موجب الضرر ترك القبول كما

اي ترك قبول خبر الواحد واعتراض عليه صوابا واقع اي وارد وهو الدلالة على وجوب القبول من الحكم لان العمل
بخبر الواحد وهذا لان ما قدمه اوجب انه لا نقل خبر الواحد اجاب المحصل عن هذا السوال بجنبين
الاول انا وجدنا عليه الامة بتخصيص العام بخبر المجتهدين يجب علينا الاستناد الى علت بخبر المروي بخبر المجتهد لما
فيه فلزم تخصيص العام بالمجتهد على كل حال قلت لا نم ان غير المجتهد لا يتمكن بالرواية اذ يحصل له الانزجار والرغبة
لاقيام الواجبات ادعوه الى الاخذ من المتمكن لا يصح له الاستدلال الوجه الثاني انا نحمل الاية اذا
على القدر المشترك بين الرواية والافتاء وح يكون معنى الاية ترتب وجوب الحذر على المسمى الذي هو
القدر المشترك فوجب كون القدر المشترك علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت المسمى
اقول الوجه الاول غير صحيح لان التفقه انما وجب اذا لم يكن فيهم مجتهد واما الوجه الثاني فغير ان الاظهر
على الاعم خلاف الظ لان المعنى قرينة ارادة المجتهد والحق ثبوت التعبد قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا اي توقفوا في الحكم او القبول اوجب الله تعالى التبيين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا
لكن سببه فلو وجب قبول خبر الواحد لما كان التعليل بالفسق مناسبا فعلم ان خبر غير الفاسق لا
يجب ان لا يقبل فجاز قبوله وهو المقصود اقول البناء اعم من خبر الواحد او الشهادة داخلة فيه
كما صرح به الشيخ في الكشاف ان اذا لم يكونا غير فاسقين لا يصح قبولهما وان كان واحدا عدلا
يصح قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فلا يصح الاستدلال ولا معارضة على التعبد اي عند الفسق لولاه
لم يعتبر خبر الواحد اي لو لم يكن الثبت وعدم القبول معللا بكونه فاسقا لما بقي تعبد فائدة اما اللازم
فلانه اجتمع في الخبر وصفان احدهما لازم لشخصه المعين بحيث يمتنع خلوه عنه عقلا فيكون ذاتيا له وهو
كون الراوي واحدا والثاني عرض مفارق وهو كونه فاسقا واذا اجتمع في الخبر وصفان احدهما لازم
والاخر مفارق وكان كل منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان استناد الحكم الى الذاتي اولى من استناده
الى المفارق لان الذاتي حاصل قبل حصول المفارق فيكون الحكم حصل له قبل حصول المفارق
كما اذا قيل الميت لا يكتب استناد عدم الكتابة الى الموت وهو الابلق لا الى عدم العلم والا لزم
اسناد المعلول الى الاولى اذ يصير الحكم على الذاتي وهو كون خبر الواحد الاولى من تعليقه اذ على الوصف الذي هو

كون خبره فاسقا واقول يمكن ان يقال ان الوحدة لا يلزم خبر الواحد اذ يمكن ان يكون الراوي متعددا
كما يجوز ان يكون واحدا فجعل وحدة الراوي صفة ذاتية غير ظاهر ان قلت اريد بالوحدة كون الخبر بحيث لم يبلغ
التواتر وهذا اولا لازم بخلاف فسق الراوي فانه يزول قلت هذا الكون يزول عن الخبر بعد القرائن فانه اذا
اجتمعت بالقرائن لم يبق الوحدة وكذا لم عدد لم يبلغ به التواتر ان قلت خبر الواحد يعتبر في رواية كونه بحيث
لم يبلغ خبره التواتر وهذا المعنى هو وحدة الراوي وهو لا يزول قلت المنظور في خبر الواحد هو كون الخبر بحيث
لا التواتر وليس النظر فيه الى الراوي حتى يسند اليه والى غيره ولو سلم ان النظر الى المخبر يصير خبر الجماعة بعد موجودا لهم
موجبا للتواتر فلا يكون الوحدة لازما في المحصول ان الواحد اولا لازم لذات المخبر والفاسق امر عرضي مفارق
واذا كان بينهما لزوم احدهما لازم والاخر مفارق لا يصح الاستدلال بالمفارق مع عدم اللازم فلما
علل التبيين بالفسق علم ان الواحد لا يدل له في التبيين فعلم ان خبر الواحد يجوز به الحكم واقول هذا يقتضي
ممنوعة اذ يجوز مع عدم اللازم التعليل بالامر المفارق مثلا ان الحمل الى الاوسط الحد وسط مع
عدم الامكان اللازم وهو ظ على ان اللزوم في الوصف مسلم كما اشرنا في الانتفاء اي انتفاء الفائدة
اي وجب الترك اي ترك العمل بقول العدل كان العدل الراوي لخبر الواحد اسوة حال الفاسق لان الفاسق يتوقف
في خبره والعدل لا يتوقف في خبره بل يحكم بعدم العمل به فتعين العمل به بحيث ظ كما تقدم ولانه عليه السلام
كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام فعلم ان خبر الواحد مقبول ويرد الاشكال الصعب يمنع ورود على
هذا الدليل ايضا ما يرد على الدليل الاول من ان الارسال كان لاجل الفتوى لا لاجل نقل خبر الواحد فان
حاجة القبائل الغائب عليهم الحكام الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي الرسل المبعوثة فانه تعالى يحضر
الافتاء فانه يجوز ان يكون للرواية والافتاء فيحصل المقصود بالرواية ولاجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
كما مر من الاشتهار والاشتغال العمل به على دفع الضرر المظنون اذا اخبار العدل عن الرسول عليه السلام
مثمر الظن المتمر للخوف فكان العمل به يشمل على الوزر الظن كما مر تفصيله لا احتجاج الى الخبر احتج الى الخبر في
عدم التعبد بخبر الواحد بقياس الفروع على الاصول اي لو لم العمل بخبر الواحد والتعبد به لجاز اثبات المسائل الاصولية
مع انه ليس بجائز وبالنهي الواقع عن اتباع الظن قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني

لا يغني من الحق شيئا ان مصون الا الظن والجواب الفرق بين الاصول والفروع بان المراد في الاصول العلم والتعبير
في الفروع بالظن والنهي عن اتباع الظن ليس عاما من نقض الاصول فلا قياس الفروع بالاصول بالعمل
في المفتي فان المفتي يعمل بظنه والشهادة فان الحاكم يحكم بالظن الحاصل من الشهادة واخبار القبلة فان المصلي
في بلد يسأل اهل الشرق والمغرب ويعمل بظنه وكذا المجتهد يعمل بامارات القبلة بالظن الثاني
يجب كون الخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل الرجحان من عقل الراوي وبلوغه فخرج الصبي
المجنون وفاسقه واسلامه فخرج الكافر وعدالته فخرج الفاسق وضبطه اي كونه ضابطا لالفاظ
الرواية من ضبط بحيث لا يغير اعرابه ويحفظ السبب الجامع ما يتعلق بالرواية وغيره ذكره على نسيانه
فانه اذا كان حفظه غير غالب على النسيان لا يعتمد عليه اما اعتبار العقل والبلوغ فان الصبي ان لم
يكن مميزا فلا غيره بقوله وكذا المجنون على الاولى وان كان مميزا عرف عدم المواضعة اي علم الصبي المميز عدم
المواضعة على الكذب فيصح ان يمنع منه الكذب فلم يزجر عنه فيجوز ان يكذب فلا يعتمد على قوله وهذا
لا يمنع عن كمال الخبرة حال الصبا بشرط ان ينقل حال البلوغ كما اشار المصنف ويقبل روايته صبيا عند التحمل
بالنص عند الاداء والرواية لوجود المقتضي للقبول وهو رواية البالغ الجامع للشرائط وانتفاء المانع
وهو عدم البلوغ عند الرواية واما اعتبار اسلامه فانه لا يقبل روايته الكافر وان علم حرمة التحرز
عن الكذب لوجوب التثبت عند قول الفاسق بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فيلزم عدم اعتبار الكافر
على الاولى او يشمل الفاسق للكافر واقول يصح شهادة الكافر في الوصية ان الرواية اضعف من الشهادة
وجوابه ان الخبر النص فيتبع العام والباقي معتبرا وفيه نظر لتحقق القياس المعتبر وهو التنبيه من الادنى على
الاعلى وهو متحقق هنا في الشرح العضدي فان قيل ليس الوجه قبول شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم
الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية مدحوج به وذلك لان شهادتهم قبل لعدم ورود صيانة للحقوق اذا
كرهوا ما تهم فيما لا يحضر مسلمان هذا كلامه واقول الفقهاء يقبلون التواتر في الرواية ولا يقبلون
ان قبل حصول التواتر بحصول الجزم والظن الكامل وهو يحصل من الكافر فيلزم قبول قول الكافر
اذ لا ريب ان الظن الكامل التام لا يتحقق الحاصل من اقوال الكفار والمعتبر في التواتر اقوى من الحاصل

من قول العدل وايضا الاستفاضة معتبرة في الشهادات وهو يحصل من قول الفساق والكفار فيصح اعتبار قول
الكفار والفساق مع ان مقصود المعترض القياس وهو ان قبول الشهادة اولى من قبول الرواية فاذا
قبلت الشهادة يلزم قبول الرواية من قبيل قياس الضرب على التأفيف وح لا يصح قوله نعم اذا لم يكن
ان يجاب ان المراد المجيب ان القياس غير متحقق لان علة قبول الحكم في الاصل هو صيانة الحقوق عن غلبة
الوهم وفيه ان يصح صيانة الحقوق بالرواية الا ان يدعى ان رواية المسلم فقط الشرع كافية للاحتياج الى رواية
الكافر شهادة ثم قائل والمخالف من المسلمين المبتدع كالجهمية والنواصب ان كونه ماهرا بحيث لا يقبل روايته ان
علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين البصري فانه قال اذا تحرى كذب الراوي قبل الرواية لانه اذا تحرى
الاية لانه فاسق لان الفاسق صادق على الكافر في المحصول والجواب بان اسم الفاسق عرفا الشرع مختص
بالمسلم المقدم على الكبيرة وعدم علمه بحرمة لا يخرجه عن الاسم عن اطلاق اسم الكافر لانه كافر جاهل
في المحصول اقصى ما في الباب ان يقال هذا كافر جاهل بحرمة كافر الكفر لا يصح عذرا لانه كافر فرض لا كفره
جهل آخر وذلك لا يوجب رجحان حاله على الكافر لا يصح ولان قبول الرواية من الكافر تنفيذ حكم الكافر
على المسلم وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الازل وهنا صانه فلا يقبل الرواية من الكافر الذي
كفره كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين على ان رواية الكافر المأمون من الكذب
معتبرة بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف في الحسن البصري وقتادة وعمرو ابن عبيد
عليهم بدعهم وانكارهم على من قبول قولهم اي علم اصحاب الحديث بمذهب السلف المذكور
وانكار اصحاب الحديث على من قبول قول السلف المذكور والجواب المنع عن المقدمتين اي لانم
قبول اصحاب الحديث قول الجماعة المذكورين ولانم انكارهم وانكار من قبول قولهم مع التسليم
اي سلمنا المقدمتين فمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة اي لانم الاجماع على قبول قولهم ولو
لم يكن اجماع فلا يكون حجة والمخالف في المذهب المخالف في الاصول غير الكافر لا يقبل روايته
ايضا اقول كثير من الرواة المعتبرة على اقوالهم اما واقفي او فطحي وقد اعتمدوا عليهم فلا من شرط
الصحيح هذا القول كيف لا وقد اشتهر انه يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال

المعلى بالناس مع الوضوء اذا لم يا الناس فكذا ههنا الثالث ان النبي صلى الله عليه وآله قبل شهادة الاعرابي في رؤية
الهلال مع انه لم يظهر منه الاسلام والثالث ان الصحابة قبلوا قول العبيد والنساء لانهم عموم يوم الاسلام
الرابع قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على التبيين لقوله فاسق والعمل على الشرط عند عدم الشرط فالم
يعلم الفسق لم يكن التثبت والجواب عن الاول ان المجيب الرواية لا نم لا يلزم من قبول قول المجتهد في الصور
المذكورة قبوله في الرواية وعن الثاني انا لا نم ان النبي صلى الله عليه وآله ما كان يعرف حال الاعرابي وعن
الثالث لا نم ان الصحابة قبلوا قول العبيد وامثالهم وعن الرابع ما وجب التوقف عند قيام الفسق وجب
ان يعرف انه في نفسه فاسق ام لا ح يمكن ان يعرف هل يجب التوقف في قوله او لا وان علم
فسق الراوي ولا يجب لنا التجسس عن احوال الناس والاصل في قبول العلم الصحة والاصل عدم الفسق
فيقوى عند ذلك اعتبار قول من هو مجهول الحال في الرواية كما اعتبره الشيخ ابو جعفر والعدالة كيفية نفسانية
راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة والمراد بالكيفية عرض لا ينقسم القسمة والانقسام والنسبة لذاته ويدخل
فيه السواد والبياض والملكات النفسانية وتقابلها فخرج قوله قصاتية اي قائمة بالنفس عن المقادير وقوله
راسخة عن غير الراسخة من الكيفيات النفسانية كالعلم قبل ان يصير ملكة والمراد بالرسوخ الاستحكام في النفس بحيث
لا يزول عن النفس وقوله تبعث على ملازمة التقوى بان يكون موصوفها ملازما مواظبا على وظائف
الطاعات مجتنبا عن الكبائر ومداومة الصغائر ويكون مجتنبا عن بعض الصغائر الذي يدل
على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وكذا بعض المباحات الدالة المروة مع ذلك
والضابط كل ما لا يوجب من الاقدام على الكذب ما جتنابه يعتبر في العدالة وكذا ما يؤدي بدناءة
الهمة كصاحب الارذال والاكل في الطرق والافراط في المزاح اقول العلم الكامل كان يرى ناجحين
عيانا يوجب الاجتناب عن المنهيات ويقتضي القيام بوظائف الطاعات بل يوشك ان يكون
الصحيح هو العلم الشامل الكامل مع قوة النفس الناهية عن الاثم وصدق التوبة المذكورة عليه يقوم مقام العدالة
فمع الكبيرة فلا بد في العدل الاحاطة بوفر الكبائر والصغائر والاعمال الدينية والاصرار على الصغيرة
فانه في حكم الكبيرة ويعود العدالة بالتوبة وهي الندم عن المعصية مع قصد ان لا يعود ابدا مرتبة الله تعالى

فاذا

وقد اجاب عن ذلك بعض المحققين ان الجواز معلوم من الخارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد
الشرعية الدالة على الاستحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث
الضعيف بل الصحيح اوقع شبهة الاستحباب فصار الاحتياط العمل اقول ح ثبت حكم
شرعي بدليل ضعيف وهو المطلوب ان قلت الحديث الضعيف اثبت موقع الشبهة فيترتب دليل بهذا
فاوقع الشبهة وكل موقع الشبهة مستحب فهذا استحباب فاثبت الاستحباب هو كبرى الدليل هو معلوم من غير
حديث ضعيف قلت يكفي ما يكون الحديث الضعيف دليلا ان يكون دليل الصغرى وفيه ان منطوق الحديث
لا دخل له للاستحباب تأمل لانه راجع تحت اسم الفاسق لان مخالفي على عليه السلام فسقة وما يأتي ان المخالفة
التي كانت بالاجتهاد مستثنى لا يصح عند الامامية اذ كلام امير المؤمنين مثل كلام الرسول لا يتصور
فيه المخالفة الثالث من العدالة انما يقبل رواية العدل لان يجاب التبيين وهو عدم القبول
عيت الفسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية يقتضيه لانا نقل قبول الراوي الا اذا قلنا بان الراوي
ليس بفاسق ترك العلة فيما اذا كان غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكبيرة الاجماع فيبقى قياسه
على الاصل بيان التبيين ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم الاية وهو صريح في المنع
من قبول رواية الفاسق وانما قلنا ان عدم الفسق لما كان شرطا للرواية وجب ان يكون العلم به شرطا
لجواز الرواية وبيان الفارق لان العدالة امر كامن لا اطلاع عليه حقيقة بل المكلف الاستدلال
بالافعال الظاهرة وذلك انما يفيد الظن والظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل
قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند المعارض القوي مخالفته عند المعارض الضعيف
هذا الكلام المحصول وقد استدل بوجهين لفريق على اثبات العلة الاول هو قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا استثنى رواية العدل فيبقى الباقي كله وانما استثنى رواية العدل لقوة الظن فيه الثاني
ان امير المؤمنين عليه السلام وجماعة من الصحابة كانوا يقبلون رواية مجهول الحال بل ردوه وهذا دليل قوي
احتج ابو حنيفة على اعتبار طول الحال في الرواية بوجوه الاول ان يقبل قول المسلم كون العلم لحا
ذلك وفي كون الكافر في الحكم ظاهرا وفي كون الجارية المبيعة قيمة غير زوجة ولا مكتسبة وفي كون

فاذا تاب العاصي بان يظهر امارات الرسوخ يعود العدالة ان قلت العدالة اذا كانت ملكة نفسانية
فكيف يتصور زوالها قلت بعد ظهور الفسق يظهر عدم العدالة وانما يعود الحكم بالعدالة ويمكن ان يقال
الاولى ارجح عدم الزوال غالبا فلا ينافيه الندر ولا يقع منافي العدالة الصغيرة ما دام اذا لم يصر مصرا والاصرار على الكبيرة
الموجبة بالعدالة بالاختيار الحاصل بالصغيرة المتكررة التي تكره هذا اذا علم نفسه واذا علم غيره فظاهر شهادة عليه
كما اشار قوله والتذكير من العدل ولم يعتبر الشيخ مع انه يمكن ان يحمل طريق العدالة والفاسق الذي لم يعلم
كونه فاسقا لا يجلد بالسكر بل تقليده واجتهاده الخلط الذي لا يعتقد بشرب النبيذ المقلد لابي حنيفة
فانه فاسق لكن ليس فاسقا باعتقاده بان كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته لانه فاسق كمن التبيين عنده
قوله وفي المظنون كذلك على الاقوى لا يعلم الفاسق فسقه كالشافعي اذا شرب النبيذ ردت روايته
اجماعا من الامامية والجمهور ولم يقبل والجمهور الاقوى المنع كما مر تفصيله لان المعصية تنافي العدل بخبر الواحد الظن
اثبات في الراوي المجهول الحال باعث على ترك العمل مع عدم اتباع جواز الظن لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا استثنى من ذلك رواية العدل لقوة الظن الحاصل برواية العدل فيبقى الباقي فترك الاتباع فلا يجوز
اتباع الظن في مجهول الحال ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يجب الجهل بالمشروط فترك
ما يتعلق بذلك تفصيلا ولان الصحابة ردوا رواية كما ذكرنا احتج ابو حنيفة بقبول رواية مجهول الحال من غير العلم
وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية فاذا لم يعلم الوصف
لم يجب التثبت اي اذا انتفى الشرط انتفى المشروط والجواب على صحاح ابي حنيفة انه لا يلزم من قبول الرواية في
هذه الاشياء ان تصحيح جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة وهو رواية الاخبار والاولى ترك لفظ الوجه
في عبارة المص لان قول التوابع طهارة الماء ليس قول الرواية والفسق لما كان علة التثبت وجب العمل بعدمه
حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اي لما كان الفسق علة عدم قبول الرواية وجب التفحص عن الفسق ليعلم الفسق او عدم
الفسق حتى يعلم التثبت او عدم التثبت وفيه ان مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق والعدالة لا يعلم بالفسق
البحث الرابع في الجرح والتعديل شرط العدد والعدد في الجرح والجارح في الشهادة كما يجب ان يكون الشاهد
يجب ان يكون المزكي متعددا وكذا الجارح هذا اذا كان في الشهادة اما في الرواية كما يكتفي بواحد لذلك بل شرط

في المعدل بواحد كما اشار المص بقوله دون الرواية لان الشرط الذي لا يزيد على اصله اي لا يحتاج فيه الى احتياط
ثم اصله قد اكتفى في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فكذا في تعديل كل واحد كاصله ثم الشرح العضدي
واعلم ان لا يتم ما عاد الا بان يبين ان لا ينقص عن اصله حتى يثبت انه يكتفي في الشهادة باثنان والمص سكت كما
في اعدل شهود الزنا فانه لا يكفي اثنان اقول واراد المص ان الزيادة في الفرع غير معقول بحسب الاحتياط بل الغرض
اثبات مواقعة العدد وان ثبت الاكتفاء في الدعوى بشاهد ويمين في اصل الدعوى في التعديل باثنين يوجب
زيادة الفرع على الاصل لان قوة اليمين ليس في مرتبة الشاهد قلت حيث انه كذلك لكن لقوة النص والكلام الباب
وبهذا يندفع ما ان في حق شهود الزنا اكثر من الاثنين مع تقييدها باثنين وكذا على مذهب الامامية في الوصية بربع ميراث
المستهل وربع الوصية شهادة المرأة الواحدة وفي تقييدها لا بد في شاهدين ويمكن ان يقال الحكم بالاعتبار الفاسد
اولى الى العقل يقتضي رعاية الاحتياط في المقام بالوضع لا اقل من المساواة بالاقل
اخرجه النص كالاحصان الذي هو شرط اثبات الزنا لوجب للرجم حيث انه شاهدين فقط والزنا المشروط
بالرجم فلا يلزم مواقعة الشرط مع المشروط في العدد فضلا عن الزيادة ثم المزكي ان كان عالما بالمسائل المتعلقة
بالاسباب الجرح والتعديل ويكون معلوما عندنا على ما اتفق بالاطلاق فهو منه من المزكي ولا يسأل عنه
والا وجب استفساره فيها في الجرح والتعديل ويشترط كون المزكي والجارح عدلا لوجوب التثبت عن قول
الفاسق واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان لم يكن مقدم الجرح لان الجرح يشتمل على زيادة اطلاق لا يتحقق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلع من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح اما اذا لم يمكن التقديم
كما اذا جرح الجارح الشاهد بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا فهما متعارضان لا يمكن التقديم والاسقاط
ان حصل المرجح بان يكون احدهما اورع واشد ضبطا ونظائر ذلك يعمل بالراجح دون المرجوح والا ان لم
يحصل المرجح في جانب من الجارح والمعدل وجب الوقف من غير تقديم احدهما على الآخر واعلم ان
التزكية الحكم بشهادته من غير معه فانه اذا حكم الحاكم بشهادته تخص عن انه مقبول الرواية على الاولوية يكون
عدلا والحكم بشهادته اعم من استماع شهادته في الجرح والتعديل ايضا لان الشهادة لا تسمع فيه قول المخالف بخلاف

بناء عليه اي على اعتبار خبر الواحد في الزنا ايضا اقول هذه الاية تدل على عدم العمل بخبر الواحد واما خبر الزنا
فخلاف هذه الباب بعيد ولا يشترط في الرواية تصديق الاصل برواية الفرع كما اذا روى زرارة عن شخص لا يشترط
تصديق ذلك الشخص في صحة روايته ثم يشترط عدم التكذيب فان كذب ذلك الشخص لا يعتبر الرواية اما اذا توقف
لتردده في الفرع فمنه هذا الجزم لانه لا يقدح في الرواية وبينهما اي بين الصدق والتكذيب واسطة وهو عدم الجزم
بشيء او التردد في الرواية ولا يشترط فقه الراوي وان خالف رواية القياس خلافا لابي حنيفة فيما خالف القياس
للعموم اي لعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فوجب العمل في الرواية بقول العدل ان لم يكن فقيها ولان الحكم
في قول الرسول صلى الله عليه وآله لا يدخل لفقه الراوي وقوله صلى الله عليه وآله نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم ادّاها
كما سمع فرب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط في الراوي علمه بالعربية بان يكون عالما بالنحو مثلا ولا يشترط فقه من الخبر
بان يكون عربيا خلافا لابي الحجر في لغة الرسول صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام والعاقل الذي يمكنها حفظ اللفظ كما في
حفظ القرآن ولا يشترط تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان انفرد قلة المخالط لطريق روى عنه فان
امكن ضبطه لذلك الروايات فهو مخالطة قبل والا فلا يعتبر روايته في الكل لحصول التهمة وتوجه الطعن
ولا يشترط اشتهار نسبه الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط المعتبرة وهي الاربعة المذكورة وان جهل نسبه واذا كان
له اسمان وهما احدهما اشهر جاز الرواية عنه اما اذا كان متردد اهل بين اثنين وهما جميعا مجروح اما احدهما
معدل لم يقبل روايته لحصول التردد كذا في المحصول والمص اشار اليه اجمالا بقوله ولو كان له اسمان وهو مجروح
باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون المجروح على تقدير ان لا يكون احدهما اشهر ولعل المص لم يعتبر هذا القيد لان التردد
يضر عاكل حال اعلم انه لخص حق البحث الخامس ان بعض الشرائط لا بد منه في الرواية عن الاربعة وهو عدم تكذيب الراوي
وعدم توجه الطعن في الرواية البحث السادس في التعارض بينه اي بين الخبر وبين غيره الدليل القطعي العقلي
اذا عارض الخبر فان قبل الخبر اما تاويل على الوجه الوجه حمل عليه والا ورد لان العقل هو الاصل كما مر وان عارضه
كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك اي ان قبل التاويل ولو بوجه البعد حمل عليه والا ورد الا على جهة
التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جائز اذ لا يحتاج اليه لان التخصيص داخل في التاويل ولا امتناع في ان
يكلف الله تعالى العمل بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها لان هذا الاحتمال

بخلاف الرواية بشرط ان لا يكون الشهادة في الوصية مثلا فانه يسمع قول الكافر وكذا اذا لم يكن شهادته
سببا للتواتر عند الحاكم ثم قول المزكي هو عدل لا في عرفت كذا في العمل بالطاعات والاجتناب عن
المعاصي والصغائر ورايت منه المروة وكذا رايت منه الاحتياط في الاعمال ورايت ان حاكم الشرع يحكم
شهادته او يعلم المزكي مع علمه علم المزكي بشرائط باسباب الجرح والتعديل او التعديل وحده او الرواية
عنه اي رواية المزكي عن شخص ان عرفت اي المزكي لا يروي الا عن عدل فانه في حكم قول المزكي انه عدل
والا اي وان لم يعلم ان المزكي لا يروي الا عن العدل فقط فلا يدل عن التعديل او العمل اي على المزكي برواية
برواية المزكي ان عرف اسناد عمله اليها من علامات التعديل اذا عمل المزكي برواية شخص وعلم ان عمله
يستند الى رواية الشخص المذكور فقط اقول عمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال ولكن العمل بها
ليس لمجرد رواية الشخص المذكور بل بضم مقدمات اخرى ولعل المص اشار بقوله ان عرف او الا فيحصل
الجرح في الرواية بترك الحكم بالشهادة اي لا يلزم من عدم حكم الحاكم بشهادة شخص جرحه لاحتمال ان يكون لفوات
شرط آخر غير شهادة الشهادة دون الرواية اي لاختصاص الشهادة بعد الاشتراك مع الرواية
العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والذكورية والبصر والعدد في صورة لا يكون مع اليمين والعداوة
والصداقة وان لم يكن بعضها عاما لان الله تعالى يروي عن عباده بالاجماع وكذا العدد عن ولاده والضرير
لذلك لان الصحابة روت عن زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حقهن كالضرير واقول ترك
الحكم بالشهادة ويمكن ان يكون العدم المزكي فان عدم الحكم يكفيه عدم الحكم وهو لا يقتضي الجرح لكن لم يذكره
المص لان الكلام فيما اذا لم يحصل من المزكي الرواية ولا يحكم بالشهادة فيكون تركه مناسبا البحث الخامس
فيما عدا شرطا عدا شرطا في الرواية وليس كذلك ولا يشترط تعدد الراوي خلافا لجمع الى فانه قال رواية
العدل لغير مقبولة واما خبر العدل فلا يقبل الا اذا عضده ظاهرا وعمل بعض اوجهاد بعض الصحابة او يكون
منتشرا او قوله لا يعتد به فيقبل الواحد روايته وان لم يعضد بذلك او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
انتشاره شهرة وان كان في الزنا بخلاف ما حكي عن عليه الجبار انه قال لا يعتبر في الزنا الا اخبار اربعة كالشهادة
عليه لعمل الصحابة كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه عمل بالواحد كمقدار ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق

الاحتمال غير واقع اجماعا في المحصول الدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فان كان المعارض عقليا نظر فان
كان خبر الواحد قابلا لتاويل كيف كان اولناه فلم يكن رده وان لم يقبل التاويل قطعا بفساده لا لان
العقلية غير محتملة للنقيض اما الاول فمسلم فتنبه الكتاب والسنة المتواترة والاجماع واعلم انه لا يحتمل عقلا ان يقول
احد امرتكم بان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد علمنا قصده فان ورد ذلك فلا تعملوا
ان تعملوا بالخبر الواحد لا بهذه الادلة لكن بالاجماع علمنا ان هذا الاحتمال لم يقع لان الاجماع منعقد على ان الاصل
اذا استوفى اقتضى احدهما بشرع قوة فانه يجب تقديم الراجح والا والاقوى خبر الواحد يجب تقديمها عليه لا اجماعا
اقول انما يلزم وقوع هذا الاحتمال بالاجماع اذا كان الاجماع حجة كما هو غير ثابت في الاحتمال وليس كذلك فيلزم
الدور الا ان يقال حجية الاجماع يكفينا في الجملة ثم يثبت هذا الاحتمال بالاجماع فلا يلزم الدور فتامل والمص
القياس عندنا حجة كان في العلة بخبر عند معارضة القياس متحققا اللائق ان في فلا يتصور المعارضة لان المعارضة
انما يتصور بترجيح الخبر فهو قد يكون القياس من منصوص العلة فالاقوى في قبول الصواب قبوله كما اشرنا وحكم بحجية
فيتعين الترجيح بالتنقيح فان وجد المرجح في جانب الخبر قدم الخبر وان تحقق مثله جانب المنصوص العلة قدم فان
كانت العلة اي الجامع تقديم العلة والشرعية فيهما في الاصل والفرع قدم القياس لانه بالحجية وتسلم التنقيح
على هيئة الكل الاول كما مر وان كان في الاصل في القياس بتاويل ذلك الخبر الذي فرض معارضا للقياس
قدم الخبر على القياس واذا عارضه اي الخبر فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو كل حكم كان وقتا وله الخبر لم يكن
تخصيص احدهما بالآخر ضرورة والا فترجيح الكلام اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله فعل يتاتى فيه
خبر الواحد الذي ورد من صلى الله عليه وآله فقد تحقق التعارض بين الفعل والقول فيقول الشافعي ان حكمه عليه السلام
اي سوى حكمنا ام لا فان لم يكن حكما بالنسبة الى كان يكون الخبر لكونه قولا ولا صلى الله عليه وآله او لا فان لم يكن
تناولا عليه السلام لم يمنع الفعل في الخبر لجواز ان يكون ذلك الحكم فرضا عليه عليه السلام وان كان تناولا
له عليه السلام ولم يكن حكما عليه السلام مساويا لحكمنا كان فعله فصلا لذلك الخبر بالنسبة اليه عليه السلام وان كان حكما مساويا
لكن ايضا فعلا فرق ان امكن احدهما بالاخر لم يكن تخصيص احدهما بالاخر علمنا بالدليل وان لم يكن
تخصيص احدهما طلب المرجح ان لم يكن احدهما متواترا فيقبل الراجح من غيره وعلى اكثر الامة بخلاف مقتضاه

لا يوجب رده لكنه مرجح في المحصول على اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب الخبر رده لان اكثر الامة بعض
الامة وقول بعض الامة ليس بحجة الا انه من المرجحات اقول اكثر الامة اذا كانوا عدولا على الاحتمال
العقلي تواطئهم على العمل بالخطا يمكن الاحتجاج به لكن يتوجه انه يلزم تحقق دليل آخر غير الاجماع
وقلنا انه من لواحق الاجماع ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح في صحة الرواية كل الكرخي
قال ظاهر الخبر اولى وقال بعض الحنفية راوي العام اذا خصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول صلى الله عليه وآله
كان اعرف بمقاصده ولهذا خص ابو هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب
لان ابا هريرة كان يفتي على الثلث ومذهب الحنفية لا ان تاويل الراوي ان كان بخلاف ظ
الحديث رجع الى الحديث وان كان محتملا للحديث رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان علم ان
الراوي علم قصد النبي صلى الله عليه وآله وجب المصير الى ما صار اليه والا وجب النظر فان اقتضى النظر
ما ذهب اليه وجب الذهاب اليه وان بقي المجمل كانه سواء اولى بجواز استناده الى الاجتهاد وسيأتي
يمكن استناد الراوي الى دليل ظنه دليلا وان لم يكن دليلا والخبر المنسوب الى النبي صلى الله عليه وآله هو القدوة ولا يجوز
قول الغير والفعل واذا اقتضى الخبر الواحد العلم اي استغنى عن الخبر الواحد التكليف بتحصيل اليقين يكون في الادلة
القطعية دليل موافق لخبره واقتضاء اليقين قبل الخبر الواحد لاحتمال انه صلى الله عليه وآله قال لاحاد واقتصر
واقتصر لغرض على الاحاد والاولى ان لم يكن في الادلة القطعية ما يقتضي العلم الذي يقتضي الخبر الواحد ورد الخبر المذكور
اذ التكليف بالعلم مع انه لا يفيده تكليف بالايطاق وانما قلنا انه اذا كان في القطعية ما يوافقه قبل الخبر لجواز
اسماع البعض والاقتصار بالبعض للآخر او اسماع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف بعض العلم ليس الخبر الواحد
صلاحية العلم لزم تكليف ما لا يطاق في المحصول خبر الواحد اما ان يقتضي علما او علما فان اقتضى علما فاما ان
يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الادلة جاز لانه لا يمتنع ان يكون عليه السلام قاله واقتصر
به على الاحاد وان من واقتصر لغرض على الدليل الآخر وان كان الاخبار وجب رده سواء اقتضى مع العلم علما او لم
يقتض لانه لما كان التكليف فيه بالعلم مع انه ليس له صلاحية افادة العلم كان ذلك تكليفا بالايطاق
اللهم الا ان نبي الله عليه السلام وجب العلم به على من شافهه دون من لم يشافهه فان ذلك جائز وان اقتضى الخبر

الخبر الواحد العلم وجب قبوله وان علقت البلوى به لما روي ان الصحابة عملوا بخبر الواحد في الغسل بالتقاء الختانين
مع انه لا يتم به البلوى ولما في صلاة الصلوة والوضوء فلذا لم يتحقق فانهم يردون خبر الواحد فيما يعم البلوى
بقي عموم الادلة الدالة على قبول الخبر الواحد كما مر تفصيلها لثبوت احكام الحق والاعاف والتعلقة بخبر
الواحد في الصلوة ونعارض نحن اما حنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر اي لاشتهر رسول الله صلى الله عليه وآله خبر
الواحد واشاعه بحيث يبلغ عدد التواتر فلما لم يبلغ عن كلف به هذا دليل ابي حنيفة المعارضة بالاعم به
البلوى فيقبل خبر الواحد فيما لا يعم البلوى اي كان صحيحا لاشتهر عدد التواتر لا يبلغ عن كلف به والعالم
يسمع علم كذب الخبر اقول اسماع الخبر في صورة اقتضاء العلم والعلم لا يلزم على رسول الله صلى الله عليه وآله فانه
يجوز ان يسمع فلا امير المؤمنين عليه السلام وهو معصوم وقوله اشتهر وامر المؤمنين اسمع الناس اخوته كما قال
صاحب المحصول ان بني امية في مدة خلافتهم كانوا عاملين انا رامير المؤمنين عليه السلام فيكون الاعراض
على خبر الخبر وايضا خبر الواحد قد يصير متواترا لكن يكون صماء اخبار كثيرة بحيث يصير متواترا فلم يرد
في خبر من الاخبار وان كان كل واحد خبر الاحاد وايضا كون دعوى الوجوب على النبي صلى الله عليه وآله
اما بحسب الشرع او بحسب العقل والاول لم يثبت والثاني منتف عند ابي حنيفة فكيف يستدل بهذا
المبحث السابع في صحة الرواية وهي على سبع مراتب الاول هو اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول او اخبرني او شافهني او حدثني اذ فيه تصريح بانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله
ولا يحتمل ان يكون سماعه بوسط فهو اعلى المراتب المرتبة الثانية ما اثاره بقوله ثم قال رسول الله صلى الله
عليه وآله كذا وهذا يحتمل احتمالين الاول ان يكون من النبي صلى الله عليه وآله الثاني انه يكون سمعه من غيره صلى الله عليه وآله
فيكون مرسلا فيبنى على عدالة الصحابة فانه لا شك انه سمع من صحابي فان كل الصحابة عدول فيصح الخبر
الا ان الاصل في المرسلات والاقوى عدم قبوله كما سيجيء لكن الراجح سماع الراوي من النبي صلى الله عليه
وآله الثالث ما اشار بقوله امر النبي صلى الله عليه وآله بكذا او نهى عن كذا وهذا يتطرق اليه الاحتمال
الاول مع احتمال آخر وهو ان يراد امر الناس بالاوامر والنواهي مختلفة فربما ظن انه امر او لا يحل
وهذا اختلف الناس في هذه المرتبة انه حجة ام لا والاكثرون على انه حجة لان الظاهر حال الراوي

العارف العادل ان لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول صلى الله عليه وآله الا على ان في هذا اللفظ احتمال
ثالث وهو ان قول الراوي امر رسول الله صلى الله عليه وآله يحتمل امر من الكل او البعض ايا او غير دائم المرتبة
الرابعة ما يفهم من قول المص او نحوه بصيغة المجهول او منها بكذا وضعف هذا لاحتمال ان يكون الامر غير النبي صلى
الله عليه وآله المرتبة الخامسة ما يفهم من قول المص ثم من السنة كذا الى السنة المروية عن النبي صلى الله عليه وآله لان السنة
وان وقعت بحسب اللغة كما في من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها لكن يعرف الشرع بحيث يفهم النبي صلى الله عليه
وهذه المرتبة اولى من الرابعة لان الاحتمال من غير الرسول صلى الله عليه وآله هنا اظهر منه في الرابعة المرتبة السادسة
ما اشار المص اليها بقوله ثم عن النبي صلى الله عليه وآله كذا وقد اختلفوا فيه فاذا قال الصحابي انه يفهم منه انه سمع من
النبي صلى الله عليه وآله ويحتمل السماع من غيره فقال قوم انه سمع من غير النبي صلى الله عليه وآله فيكون مرسلا وقال
آخرون انه سمع منه لكن الظاهر السماع من النبي صلى الله عليه وآله فيكون راجحا وقوة احتمال الغير صارت هذه المرتبة
ادنى من خامسة المرتبة السابعة ما يفهم من قول المص ثم كنا نفعل كذا فالظاهر انه قصد ان يقتدى بعد الكلام
شرعا ولا يتصور ذلك الا ان كانوا يفعلون في عهد النبي صلى الله عليه وآله وانه علم به ذلك وتقريره به يقتضي
كونه شرعا فاذا قال الصحابي قولا لا عن اجتهاده فالظاهر ان يكون عن السماع عن النبي صلى الله عليه وآله في المختصر
شرح العضدي الظاهر من قول الصحابي كنا نفعل ان جميع الصحابة كانوا يفعلون لان الصحابي انما ذكر هذا اللفظ
في معرض الاحتجاج وانما الاحتجاج اذا كان فعل جميعهم لان فعل البعض لا يكون حجة قبل لو كان فعل جميع الصحابة
لما شاع الخلاف بالاجتهاد ولا شاع مخالفة الاجماع لكنه شاع الخلاف فلا يكون فعل جميع الصحابة واجيب بان
طريق ثبوت الاجماع ظني لانه منقول بطريق الآحاد فيجوز مخالفته قبل فيه نظر لان الكلام في الرواية عن النبي صلى الله عليه
والاجماع لا يتحقق بحضور صلى الله عليه وآله والذي يفهم من كلام ابن الحاجب والشرح العضدي لان الاجماع شيء
من الرسول صلى الله عليه وآله لكن لم يعتمد على الاجماع المذكور لان ظنه ظني كخبر الواحد بعض ما ذكره يحقق
الاجماع زمان النبي صلى الله عليه وآله ويبطل كثيرا من اقوالهم ثم اقول فيه المراتب امرنا بكذا ونهينا عن
كذا او اوجب علينا او حرم ولم يذكره المص ويمكن ان يدخل اصحاب الحديث اعتبروا الاقوال المذكورة مراتب
الضعف والقوة ولم يعتبروا غيرها في المحصول ان هذه المراتب السبع في رواية الصحابي اما في رواية عن الصحابي الصحيح

مراتب اعلى المراتب في قول غيره غير الصحابي في رواية حدثني فلان او اخبرني او سمعته انما يجوز للراوي حدثني
او اخبرني وسمعته ان يقصد المروي عنه سماعه او اسماع جميع من حضرهم اجمالا بان يخاطب جمعا يكون داخلا فيهم
او تفصيلا بان يكون الخطاب موجها بخصوصه والا ان لم يقصده الراوي بان لم يقصده اسماعه بخصوصه والا اسماع
جمع وهم لا يقول الا سمعه يحدث عن فلان دون اخبرني وحدثني كما اشار المص بقوله دون الا وغيره وانما يجوز
هذا التفصيل في رواية الصحابة عن الرسول صلى الله عليه وآله لان النبي صلى الله عليه وآله على الكل فيخاطب واحدا خطابا
مع الكل وهذه المرتبة انما كان اعلى المراتب لانه يصح في الاخذ من الراوي بخلاف غيرها من المراتب المرتبة الثانية
ما يفهم من قول المص ثم ان نبي للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول الراوي نعم او لا يسئل عن الراوي لكن
يقرأ الحديث عليه فيقول هو ما كان معارضا غير الصحابة لانه لا يناسب للصحابي ان يسأل الرسول صلى الله عليه وآله
هل سمعت كذا من جبرئيل وانما يجوز بصحة الصورة المذكورة لان تصديق الراوي في حكم القراءة وهذه المرتبة
ادون من الاولى لان في الاولى قراءة الراوي وفي الثانية تصديق الراوي في حكم القراءة وهذه المرتبة
ثم يكتب الراوي لمن غيره اني سمعت كذا من فلان فلكتب اليه الحديث ما كتابة مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني
لان الاخبار يستعمل في الاعم من اللفظ دون سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث هو والكتابة لا يجري
في رواية الصحابة لان النبي صلى الله عليه وآله ما كان كاتبا وايضا لا وثوق بالكتابة فلم يناسب في اول ظهور
الشرع الكتابة لاحتمال الخبط في الخط ولهذا صارت هذه المرتبة ادون المرتبة الرابعة ما يفهم من قول المص
ثم ان نبي له للراوي ان يسمعه اقيشر به راسه او يده او حاجبه او عينه وما يجده ما يفهم منه معنى نعم فحسب
ولا يجوز للراوي ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته اما عدم جواز حدثني وسمعته فلما عدم جواز اخبرني
فلان الاخبار وان كان يشمله اللفظ لكن شاع في الكتابة بخلاف الاشارة فانه يقع بخبر وغير العيان لكنه
غير شائع الخامسة ما يفهم من قول المص ثم ان يقرأ عليه على الراوي حدثك فلان فسكت الراوي
مع ظن ان قال السكوت للصدق والاولى العمل به لحصول الظن بانه قول الرسول صلى الله عليه وآله
والعمل بالظن واجب واختلفوا في هذه الصورة في جواز الرواية فمنع الرواية المتكلمون لانه لا
يحكي حدثني واخبرني ولا سمعته وجوزها الفقهاء لانه حصل الظن بانه قول الرسول صلى الله عليه وآله

فيجوز الرواية كما اشار المص بقوله لان الاخبار لافادة العلم والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع كلام
الرسول صلى الله عليه وآله اقول لو صح هذا لكون مفهوم الاشارة على الاول ان يقول اخبرني او سمعته
لكن لا مضايقة في عادات المحدثين والفقهاء في استعمال اخبرني وحدثني وسمعته في محل معينة المرتبة لكن
ما اشار المص بقوله ثم المناولة بان يشير الشيخ للروي عنه لكتاب يعرف الشيخ المذكور ما فيه من الروايات
فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وراويا لغيره وللغير ان يروي سواء قال له اروعني او لا لقول لكن
لا يجوز للشيخ اذا سمع نسخة من شيخه ان يشير للنسخة اخرى قائلا سمعته الا ان يعلم مطابقة النسخة وان لم يقل
لغيره له ذلك للغير ان يروي فان الغير بمجرد قول الشيخ له قد سمعت ما فيه صار شيخا راويا له ولو قال الشيخ
له للغير حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن الشيخ محدثا كذلك الغير فالاعتبار على قول الشيخ
سمعته فانه يعتبر بدون حدث عني لا يعتبر حدث عني بدون سمعته وانما جاز الشيخ له للغير التحديث
وليس له ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا اذا قال حدث عني ولم يقل سمعته فلا يجوز للغير ان يروي
عن الشيخ في هذه الصورة اصلا المرتبة السابعة من مفهوم قول المص ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ الراوي
لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي وهذا اي هذا القسم من الاجازة وان اقتضى
ظاهره الكذب اذ ظاهره ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكنه
في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول الفرق بين حدث عني واروه عني
ليس لا يجب الاصطلاح اذ جعل الاول للتحديث والثاني للرواية على انه سيجيء قسم ثاني وهو ان يقول
الشيخ للغير ما صح عندك اني سمعته فاروه عني فان هذا ليس من السبعة على ان كثيرا ما يقول الناقل عن شيخه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يصدق المراتب اعلم ان رواية الاية المعصومين رواية الرسول
صلى الله عليه وآله عنهم اجمعين ولا يجري المراتب المذكورة في اقوالهم البحث الثاني من المرسل هو قول الصحابي
قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وانما عرفوا المرسل بقول غير الصحابي لان قول الصحابي
قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما نقله من الصحابي منه صلى الله عليه وآله الا قوى عدم قبوله لان الشرط و
هو عدالة الاصل غير معلوم كذا قال الشافعي وخالفه مالك وابو حنيفة وجمهور المعتزلة وانما قال عدالة

انما يكون ظانا لصحة الخبر وانما يكون كذلك اذا ظن العدالة اقول قد يكون الراوي غير عدل ولكن يحصل الناقل فيرجح
تحصل الشياع فيروي مرسلا لانه اعتمد الراوي تعتمد عليه وهذه العقيل الحديث المتواتر عند المحدثين دون
غيره ولان علة التثبت هو الفسق لقوله تعالى ان جاءكم الاية فيتعين العمل اي قبول قول الشيخ العدل ولان
المسند الذي ذكره صورة المسند بان يقول عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله جاز ان يكون مرسلا
فانه يحتمل ان يكون بين فلان وفلان رواه لم يذكر فلا بد من التشخيص كما اشار المص بقوله لان قول الراوي عن فلان
جاز ان يكون تحرزا عنه فلا يقبل الا ان يستفصل بان يسأل ان بينهم واسطة فيعلم انه لا واسطة فيعتمد
والجواب عن الاول انه ليس جل اخبار الراوي عن الرسول صلى الله عليه وآله يظن انه قال او لا من حدثه
انه سمع انه قال وفيه ان الكلام في الراوي العدل انه يقول على سبيل الاعتماد وهو ظاهر والجواب عن الثاني انه
قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت العدالة كما مر تفصيله وعن الثالث وقول الراوي المصاحب
عن فلان يقتضي ظاهرا بالرواية عنه بغير واسطة وهو ظاهر اي اذا قال الناقل المصاحب للراوي قد طال
صحبتي للراوي عن فلان وارادة الراوي المذكور المعلوم صحبته طويلا يقتضي هذا القول الرواية عنه بلا واسطة
فلا يحتاج الى الاستفصال ولو اسنده غير قبل جاز اذا اسند بعض الرواية الخبر الى النبي صلى الله عليه وآله
وارسله البعض قبل الرواية اجماعا اما عند من يرسل المراسيل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضي للقبول الاسناد
العدل الى العدل الى النبي صلى الله عليه وآله موجود والمانع مفقود اذ ارسال البعض ليس بمانع ولا مانع غيره لجواز
ان يكون سمعه مرسلا او متصلا لكن في بعض الوسائط وان كان يعلم عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى
كما ذكرنا ولو اوصل الراوي الرواية الى النبي صلى الله عليه وآله وارفعه غيره ولم يوصل الى النبي صلى الله عليه وآله فهو مشكل لان
الاتصال ذلك الغير البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف الناس في نقل الحديث بغير لفظه صدر من الرسول
صلى الله عليه وآله فذهب بعض المحدثين وابن سيرين الى المنع وجوزه الحسن البصري وابو حنيفة بشرائط ثلثة احدها ان
المص اليه بقوله اذا لم يتغير لفظ الراوي بان لا يكون ترجمة فاحرى عن الاصل في افادة المعنى وثانيها عدم الزيادة و
النقصان بان لا يكون في الترجمة زيادة ولا نقصان وثالثها المساواة في الجلاء والخفاء لان الخطاب مع ما فيه حكم
وتاره بالمشتبه بالحكم واسرار استاثر بها الله تعالى لعلمها لان الصحابة لم يكتبوا الفاظه عليه السلام ولم يكرروها بالخلاف

بخلاف القرآن فيعلم اقتصاره على المعنى لانه يجوز التعبير بالمعجمة للاعجمي فيما لو اوحى وفيه القرآن يعبر بالعجمية للاعجمي
انه لا يصح الاكتفاء بالمعنى واجمع ابن سيرين وبعض المحدثين بقوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها
ثم ادّاها كما سمعها فرب حامل فقه لا فقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه
لا الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه اذ كان اللفظ الحديث نكات دقيقة ويكون الناقل
غير عارف باسرار البلاغة لا يجوز له التغيير ثم اذا علم القدر المشترك المفهوم من اللفظ على كل حال و
في خصوصية اللفظ يصح له الرواية والفتوى بكل حمله على المعنى اللغوي كما يصح حمله على مسلمة شرعية ولانه مع
تطاول الازمنة وكثرة الطبقات اي كثرة طبقات الرواة ربما استحال المعنى الى ما يخرج عن حقيقته
فان تقليد غيره من عن لفظ اللفظ بحيث يفضي المعنى الاول كما انحق لفظه في المحصول لو جاز للراوي تبديل لفظ
الرسول صلى الله عليه وآله بلفظ فقيه فجاز للراوي الثاني اول بعد الان الراوي للاول انما غير لفظ
الرسول صلى الله عليه وآله والثاني غير لفظ شخص مثله وان كان ذلك التبديل في الطبقة الثالثة و
الرابعة يقتضي لا سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في الترجمة لكن لا يمكن عن تفاوت
وان كان يسيرا فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا غالبا بحيث لا يتبين
نير الكلام الاول والاول فناسبه والجواب ان الجزء المعتبر كما هو داخل تحت الاداء كما سمع المعنى ان
الاداء كما سمع مع اللفظ والمعنى لان من الكلام الرجل فانه يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف
الالفاظ وهكذا الشاهد والترجمان يقع عليهما الوصف بانهما اديا كما سمعا وان كان لفظ الشاهد خلاف
لفظ المشهود عليه والمترجم غير لفظ المترجم عليه اقول الحديث يقتضي اداء نفس اللفظ والحق التفصيل
فان الاداء المتعلق قد يكون متعلقا بخصوص اللفظ كنقل الشعر فانه لا يتحقق الا بنقل اللفظ وقد يكون
باداء اصل المعنى كما في الشاهد والمترجم فاداء كل شيء على طبق ما يتعارف في اداءه والاختلاط يقتضي اداء
اللفظ المسموع بخصوصه ان تيسر وان المعنى المعلوم انه كان في ضمن لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وحاصل
ذكرنا يظهر ان الشرط الثالثة لا يحتاج اليها لان القدر المعلوم ينقل ويترك المشكوك فلا يلزم ما ذكره
الا ان يتحقق الشرط في القدر المعلوم ايضا البحث العاشر اذا انفرد الراوي بين العادلين بزيادة

فان تعدد المجلس اي مجلس سماع الحديث عن الرسول صلى الله عليه وآله قبلت الزيادة لامكان ذكر
النبي صلى الله عليه وآله لها للزيادة مرة في مجلس واسقاطها في مجلس آخر وان اتحد مجلس السماع فان كان
الثاني للزيادة فقد وافق نهوا لهم عنها عن الزيادة لم يقبل قول راوي الزيادة وحمل امر راوي
عدا انه يجوز عدالته ان يكون سمعها من غير النبي صلى الله عليه وآله فظن انه سمعها منه وكذا اذا
كان ناقل الزيادة اضبط من الراوي وان كان الاول واحدا والثاني متعددا وان ثبت وما
اي الراوي والناقل قبلت الزيادة ان لم يغير الزيادة الاعراب او اردى المعنى كقوله عز وجل
او عبدا عاجزا وروى الراوي او دعا عن كل عبد وعبد بلفظ صاع عن عز فانكر انه لا يقبل ظنا فان
لابي عبد الله البصري لان عدالة الراوي تقتضي قبول خبره واما كان الراوي الثاني عن رواية لا يقتضي
الرفع فيه لاحتمال ان كان حال ذكر الرسول صلى الله عليه وآله لك الزيادة عرض له سهو وشغل قلبه او عطاس او ذكر
او دخول انسان او جبل الذهول عن استماع مثل الزيادة واذا وجد المقتضي لقبول الخبر خاليا عن المعارض وجب قبوله
قال السهو عامي لظهور قوله لم يسمع بما لم يسمع وانا قالوا بعدم السهو في جانب راوي الزيادة دون المسكت لان الغالب على
الظن ان يكون راوي الزيادة ابعد السهو لان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من ذهوله عما لم يسمع لانه يمكنه ان المحصول
اللازم من النفي للزيادة اي استظهره صلى الله عليه وآله بعد تمام المقتضى حيث فلم يات بغيره كما لو اتيت
المسك انه عدل السلم وقف على قوله فيما سمعت النساء العشر فلم يات بعده بكلام مع انتظاري له فهو تعارض
القولان فالرجوع الى الاصل من الاخذ بالاحوط او تخصيص الرجوع الى الاصل بالراجح وكذا ان غيرت الزيادة الاعراب كما
في قوله عليه السلام او دعا عن كل عبد او عبد الله لان شرط القياس وفيه قصور عن الاوامر عقاله وهي مبنية عليه
المباحث الاتية وفيه مباحث الاول في حده وتعريفه وهو في اللغة التقدير وعليه قدر على شاكلة
عرفة تقدير الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة تجده فيهما في القاموس التعدية الاجازة والانفاذ والحكم اعم من
كل قضية يمكن حملها على الاحكام الشرعية لان الكلام فيه في الشرح العضدي من القياس التقدير المساواة وفي الاصطلاح
مساواة فرع الاصل في علة حكمه وذلك لان من اراد الاحكام فلا يجد حكم تلك واحد حل ضروره والمقصود انما ترتبت
في محل آخر قياس هذا ان كان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتناء عليه لا يمكن ذلك الا بتشبيه بل فيما

يطلق على شيئين احدهما المعنى الذي ذكره الاصوليون والثاني الاستدلال بالقياس فان المتكلمين كما في المواقف غير المنطقيين
قالوا ان الاستدلال اما خبر الكلي على الجزئي وهو القياس على اصطلاح المنطقيين من الجزئي وهو التمثيل على اصطلاح الفقهاء
او الجزئي على الكلي وهو الاستقراء وهذا شايع لا يتعلق عليه بالمنطق والكلام ومنه استعمال القائلين والمصنف اجرى
اجرى كلامه على المشهور كما في الكتاب ثم ان التعريف المذكور اما ان يحمل للقياس الصحيح وهو اما على مذهب
المخطئة او المصوبة او للقياس الاعم من الصحيح والفاسد فان حملناه للصحيح على مذهب المخطئة فيخرج التعريف تقدير حكم
الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما بغير علة لكن هذا خلاف المتبادر فلا يجوز حكم زيادة قيد عند المجتهد كما فعله ابن الحاجب في
تعريفه المختصر فان كل قياس صحيح عند المصوبة اذا حكموا به على امر حكم واذا ظرف والقياس وحكموا الحكم لا
يخرج القياس الاول عن الصحة والحكم وان حملنا الاعم على مذهب المخطئة يكفيه قيد عدم المستدل وفي المختصر اخرج
العضدي قيد تعريف القياس على مذهب المصوبة بتنزيل المجتهد وتوهم من تعريف القياس مخصوص باستنباط المجتهد فظهر ان
المص يخرج كل قياس فقهي لا ان اي بعضهم نظروا الاخصوصية المقام فمنعوا التعريف بما فيه البحث في الاصول
والفقه وبعضهم نظروا الاعموم مفهومه فجعلوا وكل وجه هو مرجحها وقيل القابل القاضي ابو بكر حمل معلوم على معلوم
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما يدل المعلومين سواء كان الجامع حكما شرعيا كالعدد والنية او وصفا عقليا
كالعدد في اثبات حكم كالحكم الذي قال بعض الشافعي في قياس الشعر الذي عدم على الراس المسح بالخف على
الخف الذي عدم من الرجلين بالنزع في اثبات حكم لهما هو اعادة الواجب من المسح في الراس المغسول من الرجلين
والجامع بينهما هو الحكم الثابت لهما بالشرع وهو كون كل منهما بدلا عن المحل او وصفا كالصفة الجامعة بين المعلوم
في حكم كما في قياس الشافعي في وجه ماء ولا يكفيه في الوضوء على يديه جواز وضع عليهما خبزة في اثبات حكم
لهما وهو استعمال الوجه والاتيان بالمقدر والجامع وصف كون الميسور لا يسقط بالمعسور او نفيها على اي نفي
الحكم او نفي الصفة كالنبيذ في المخطا ليس بعدد ولا عدد وان فلا يجب القصاص كما في الصبي اعلم ان القاضي ابا بكر لم
يقل حمل شيء على شيء يشمل الكلي والمستحيل والمعدوم والموجود وفصل في حكم الفرع حيث قال والفقه منها النظر
شمول التعريف الحكم الوجودي والعدمي او الوجودي كقولنا قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في الحدود والمعدوم
كقولنا قتل يمكن فيه الشبهة فلا يجب القصاص كما في الصغير واعترض التعريف المذكور بالكثرة في المحل والاستاذ ان

فيما اذا كان المشترك لا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم فنسبة علة الحكم فانه ان يعلم
علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع او ثبوت عينها مما لا يتصور لان المنفي المنفي لا يوجد بعينه بخلاف
وبذلك يحصل مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب فانه ان يكون الخلط ربويه الذرة فيدل عليه وانه يعتبر فيما هو
علة الربوية البر فرطم او نوكيل فان ذلك يدل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس اقول
فتر العلة التفتازاني ربويتها بكونها مما يكال فيه التفاضل يرجع الى واحد من الاحكام الخمسة ويمكن ان
يجعل من قبيل خطاب الوضع فلا يحتاج الى ارجاعه الى التزام وهنا ابحاث الاول ان الاصل على ما
ذكره الشارح العضدي في اول الكتاب هو المفرد عند الاصوليين وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري وفي اثبات حدوث العالم الدليل هو العالم ووجه الدلالة هو التغير الذي يسميه
المنطقيون الحد الاوسط والدليل في صورة القياس الخمر في قولهم الخمر حرام للاسكار وكذا النبيذ
ووجه الدلالة هو الاسكار وقد يكون التعريف القياس بما يساويه باطلا لانه ليس دليلا
باصطلاح الاصوليين وكذا التعدية والمشاركة وبيان المشاركة وتقاربها التعرف بعد الاصول
والمنطق الثاني ان الظاهر ان القياس عبارة عن مساواة الاصل الفرع لا العكس فان محصله ان علة الحكم
في كذا وهذه العلة متحققة في الفرع فيكون الحكم متحققا فيه ايضا ولا يخفى ان هذا هو المساواة الاولى
لا الثاني فتعريفه بالمساواة غير لائق الثالث ان الاصل والفرع في درجة القياس في المفرد
والجهالة فتعريف القياس بهما توقف بالمساوي الرابع ان الحد حيث الذرة كالخط نظير الا
نفس مفهوم غير نظر الى خصوصية المحل فلا يكون اثباتا للشيء بل اثبات غير الحد سيما في نظر الفقهاء
فانهم لا يتوقفون الا الدقائق الكلية على ان قيام الطبيعة الكلية في محلين جائزة نظر الحكيم ايضا فالحاصل
لوضع هذا المناسب ان يقال علة حكمه لان علة الحكم لا تتحقق بعينها في الفرع اذا عرفت هذا فالمختار
المص تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما سالم عن اعتراضين من الخمسة ويمكن ان يقال
ان الاصل والفرع اجمل من القياس لكن يتوجه على كلام المص اعتراض يسلم منه تعريف ابن الحاجب
في المختصر وهو ان القياس ليس صفة المستدل والتعدية صفة فلا يصح تعريف القياس بالتعدية واقول القياس

باعتبار انه الفرع او هو فرعه يحتاج الى معرفة القياس هو دور اقول ليس الدور باعتبار احتياج تعقل مفهوم القياس الى
تعقل الفرع انما الدور احد الفرع في قوام القياس بحيث يلزم اعتباره انه لا يرتفع ان الحكم المذكور في حد القياس لمرتبة
لا يتوقف ويتم يلزم الدور هذا الكلام للاعرابي الاس الحاجب العلامة التفتازاني فلا كلام الاعرابي على انه جاء غير
صدد الاستفادة والجواب ان قيل ان المحل هذا اثبات الحكم للاصل والفرع لا يدل على ان الفرع داخل في قيام القياس
او متمم عليه تدبر لان القياس اعم منه اي الحاجة غير التعريف لان الصفة قد يثبت بالقياس كما قلنا العلة على ما علم
زايد قام به كالشاهد فلا يعرف القياس في اثبات الحكم خاصة لان الحكم الثاني قيام الصفة فيكون الحكم الاول الصفة
كذلك فلا يكون القياس شاملا لكل معلوم على علم في اثبات صفة لها فلا يكون التعريف جامعا واقول الحكم الاول
واحد الاحكام الخ لان يختلف فيه بخلاف الجامع فانه يعم الحكم الشرعي والصفة التي لا يكون حكما شرعيا كالتي
يجب زوجه هذا الفاسق لانه شرب الخمر فكذا زوجه ذاك لانه شرب النبيذ العلة المشتركة التي هي الحرمة فيكون
الجامع غير الحكم الشرعي كالطعم في الذرة وفيه بحث لان الحكم اذا كان مخصوصا بالشرعي يلزم ان يكون نفي الشرعي
الصفة او نفيها اقسام الجامع فلا يفيد في التحديد لان المعتبر في مهية القياس هو الجامع من حيث هو جامع لا اقسام
لانه كما مهية عن كل منها وما ينعكس عنه المهية لا يدخل في حقيقتها على انه لو وجب ذكر اقسام الجامع لوجب ذكر
اقسام الحكم والصفة الجامعة والا كان الحد ناقصا واجيب عنه بان ذكر اقسام الجامع لم يكن توقف القياس
عليه حتى يتصور التوقف لو لم يذكر الاقسام بل لزاده التوضيح ولئلا يتوهم كون الجامع صفة ثبوتية كما في
العلل العقلية في ذلك حالا يخل بالحدود ولا يلزم من ذلك الاستغناء بذكر اقسام الحكم والصفة لعموم وجوبه
بل اقول لو ادعى الاستلزام يلزم ذكر امور غير متناهية فان الحكم والصفة اذا كانا غير محصورين على الحكم
قد قررنا ان المراد منه هو الحكم الشرعي بخلاف الجامع فانه اعم فلذلك يعرض لئلا يتوهم ان جامع الحكم الشرعي
يلزم ان يكون من حيث الشرح العضدي ان السؤال بان الاجمال كاف في التوقف تعيين الطريق فان زعم
ان الاولى اولى قلنا ذلك اذا لم يحصل منه غير التعيين مقصود وههنا تفصيل الاقسام مقصود فكان اولى
اقول يتوجه ان التفصيل في البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح ويمكن ان يجاب ان التفصيل في البعض
قد يكون اولى ويكفي حصول الظن ولا لزوم المرجح من غير مرجح وقال ابو الحسين البصري في توقف القياس

اجزاء في الوجود التي لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقة المعبر والا كان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذي ثبت
فيه الحكم ويسمى حكمه قياسا ودليلا فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله تعالى انما الخمر الاية فالاصل
هو الخمر لان المشبه به او الحكم لانه حكمه او قوله تعالى انما الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم
وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف يتم ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما على عليه النص فلا يعتبر
في الكل لان الحكم في الفرع مبني على الحكم في الاصل وهو على ما حدد محله فالكل ما يبنى عليه الحكم في الفرع ابتداء
او بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل للحكم في الفرع وحكم في فرع لما ذكر
ثبوته بثبوته في الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد الحكم بثبوته واما
الفرع فالحكم هو المثبت والمحل يسمى مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل يسمى
المحل ان وفق على هذا الاصطلاح يستقر اتهى عبارته اقول يستقيم حكم كلامهم ان الاصل يجب ان يكون هذا
من القياس وهذا الايضاح على اصطلاح الاصوليين والنص ليس جزءا على قول المنطقيين هذا القول غير صحيح
وما قلنا ان الجزئية والتركيبية يمكن ان يراد المعنى المجازي فيعيد عن كلام هذا القائل لكثرة تاكيده اداء
الجزئية فالحكم اصل في محل الوفاق وهو تحريم الخمر حرام فرع في المتنازع وهو تحريم النبيذ حرام والعلة بالخلاف
اي الاسكار اصل في المتنازع فرع في محل الوفاق وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية الحكم في
المتنازع اصلا كالخمر على ما ذهب الفقهاء لان العلة مؤثرة في الحكم كالاسكار فانه مؤثر في الحرمة بخلاف الخمر فانه
غير مؤثر كما اشار المصنف بقوله والمحل غير مؤثر في الحكم والفرع عند الفقهاء محل النزاع كون النبيذ حرام وعند
الاصوليين الحكم المتنازع فيه كون النبيذ وهو اولى لان الاولى ليس متفرعا على الاصل بل هو فرع مطلق
لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق هو الاصل الحكم
فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس من محل الخلاف اصل للحكم الذي هو فرع القياس فهو
اصل فرع والبحث هنا على اصطلاح الفقهاء كما نقلنا عن الشرح العضدي البحث الثالث في ان علل هو
جواز الاخذ الشبوه من التعبد به مرتفعا في الشرح العضدي التعبد بالقياس هو انه يوجب الشارع العمل به

القياس انه يحصل حكم الاصل وهو الخمر في الفرع وهو النبيذ لاشتباههما في الخمر والنبيذ في علة الحكم وهو الاسكار بعد الجهد في
تحصيل الحكم في الفرع وتعدية من الاصل الى الفرع لاشتباههما ومشابهتهما في علة الحكم عند المجتهد سواء كان اتفاقا
في نفس الامر او لا اقول هذا التعريف وتعريف الحد كلاهما منقوصان بالمركب غير النظر والاستدلال لان الحمل
النظر فانه يصدق على المجموع وايضا لا يخ ان هذا التعريف للصحيح او الاعم والاول لا يصح لان الاشتباه
يتحقق في الفاسد وكذا الحال في القياس الفاسد قد لا يحصل تحصيل الحكم في الفرع ويمكن ان يقال ان
صاحب هذا التعريف كان يرى راي المصنف فتوقف هذا التعريف وغرضه تعريف القياس
الصحيح عند المصنف ثم الظ ان هذا التعريف لا يشمل مطلق القياس لتخصيص الاشتباه بالمجتهد الخ الظ
في اركانه لا لفرار القياس هي اربعة هذا الاصح على الاصطلاح الاصوليين كما اشرنا الى تحقق في الحرام الاصل
كالخمر والفرع والنبيذ والعلة كالاسكار والحكم كالحرمة اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم
وموصوف المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم اي حكم الاصل المعتبر في القياس كما
والنص قوله تعالى انما الخمر الاية واعتبار النص كما بعد مراعاة الخمر لان الاول قرب في الاطلاق
بحذف الثاني وهما اي مذهب الفقهاء والمتكلمين ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ
متفرعا شيئا عن الخمر من غير نظر الى الحكم الذي هو الحرمة والعلة الذي هو الاسكار فانه لو لم يكن
عنه لم يكن القياس عليه فلا يكون ذات الخمر من غير نظر الى وصفه اصلا كما هو مذهب الفقهاء وفيه
ان مذهب الفقهاء يمكن ان يحمل على ان الاصل هو المخرج الوصف اتم الكلام المذكور لو
علمنا تحريم الخمر بالضرورة من غير نظر المتكلمون الى القياس عليه وان لم يكن هناك نص فيطل مذهب
المتكلم ايضا ويمكن ان يقال المقيس عليه على زعم المتكلم في المسائل الشرعية لا يكون الا بالنص فيدل النص
حرمة الخمر بالضرورة مجرد فرض لا يدفع ما قالوا الا ان يقال سلمنا القياس قد تقرر اصلا وانه ليس بنص الا ان يقم
النص في المختصر وشرحه العضدي ان حكم الاصل يجب ان يكون شرعيا فيخرج الاصل اما حكم محل الوفاق وهو
حرمة الخمر او عليه وهو الاسكار هنا احتمالات لفظ الاول ان يكون الاصل المخرج الوصف الا المحل
يفيد الانتساب الى الموضوع او الحرمة او الاسكار فلا يصح قوله فيخرج الاصل في الشرح العضدي اركان الشيء

اجزاء وهي الوجود التي لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقة المعبر والا كان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذي ثبت
فيه الحكم ويسمى حكمه قياسا ودليلا فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله تعالى انما الخمر الاية فالاصل
هو الخمر لان المشبه به او الحكم لانه حكمه او قوله تعالى انما الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم
وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف يتم ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما على عليه النص فلا يعتبر
في الكل لان الحكم في الفرع مبني على الحكم في الاصل وهو على ما حدد محله فالكل ما يبنى عليه الحكم في الفرع ابتداء
او بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل للحكم في الفرع وحكم في فرع لما ذكر
ثبوته بثبوته في الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد الحكم بثبوته واما
الفرع فالحكم هو المثبت والمحل يسمى مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل يسمى
المحل ان وفق على هذا الاصطلاح يستقر اتهى عبارته اقول يستقيم حكم كلامهم ان الاصل يجب ان يكون جزءا
من القياس وهذا الايضاح على اصطلاح الاصوليين والنص ليس جزءا على قول المنطقيين هذا القول غير صحيح
وما قلنا ان الجزئية والتركيبية يمكن ان يراد المعنى المجازي فيعيد عن كلام هذا القائل لكثرة تاكيده اداء
الجزئية فالحكم اصل في محل الوفاق وهو تحريم الخمر حرام فرع في المتنازع وهو تحريم النبيذ حرام والعلة بالخلاف
اي الاسكار اصل في المتنازع فرع في محل الوفاق وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية الحكم في
المتنازع اصلا كالخمر على ما ذهب الفقهاء لان العلة مؤثرة في الحكم كالاسكار فانه مؤثر في الحرمة بخلاف الخمر فانه
غير مؤثر كما اشار المصنف بقوله والمحل غير مؤثر في الحكم والفرع عند الفقهاء محل النزاع كون النبيذ حرام وعند
الاصوليين الحكم المتنازع فيه كون النبيذ وهو اولى لان الاولى ليس متفرعا على الاصل بل هو فرع مطلق
لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق هو الاصل الحكم
فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس من محل الخلاف اصل للحكم الذي هو فرع القياس فهو
اصل فرع والبحث هنا على اصطلاح الفقهاء كما نقلنا عن الشرح العضدي البحث الثالث في ان علل هو
جواز الاخذ الشبوه من التعبد به مرتفعا في الشرح العضدي التعبد بالقياس هو انه يوجب الشارع العمل به

بوجه وان جاز عقلا ومنع الاقون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري الى العقل بل على التعبد بل ان
دفع الضرر المظنون واجب عقلا على ما تفصيله وادلة الشرع عليه تنقح في المحصول اختلف الناس في
القياس الشرعي فقال طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من
التعبد به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع اما من اعترف بوقوع
التعبد فقد اتفق على ان السمع دل عليه ثم اختلفوا في ثلثة مواضع احدها انه هل في العقل ما يدل عليه
فقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري من المعتزلة ان العقل يدل على وجوب العمل اما
الاقون من الاشاعرة والمعتزلة فقد انكروا ذلك وثانيها ان ابا الحسين البصري زعم ان دلالة
الدلائل السمعية عليه ظنية والباقون قالوا قطعية وثالثها ذهب القاضي ابو بكر الى ان العلة
في الصورتين احدهما اذا كان العلة منصوصة بصريح اللفظ او بايمائه والقياس بتحريم الضرب
على تحريم التافيف واما جمهور العلماء فقد قالوا به ايضا واما القائلون بان التعبد لم يقع
فمنهم من قال لم يوجد في الشرع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من قال لم يقع
بذلك بل لمسك في نفي التمسك بالقياس الكتاب والسنة واجماع العترة والصحابة والاقوى عندي ان
العلة اذا كانت منصوصة علم وجوده في الفرع كان جوابا اذا نص الشارع ان الاسكار مثلا
علة مستلزمة لحرمة فيحصل لنا كبرى كلية هي قولنا كل مسكر حرام فقول النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلا
يحتاج الى الاستدلال بالقياس الذي اختلف فيه بل تقول في صورة القياس الذي لا يكون منصوص العلة
اذا حصل لنا الظن بعلية الاسكار لحرمة يحصل لنا مقدمة كلية هي قولنا كل مسكر حرام ويحصل النتيجة
كما مر وان قلت الظن بالمقدمة الكلية انما يحصل بالقياس فيحتاج الى استعمال القياس فلنا كون
الاسكار علة لحرمة لا يحتاج الى تعقل النبيذ وهو ظ واذا علمت ذلك فنقول ان التعبد بالقياس على ما قلنا
من الشرح العضدي هو الشارع اوجب العمل به وقع لا يلزم وجوب العمل به لجواز ان يعمل به جوازا
ان قلت النص الشرعي يقتضي علية الاسكار بالشرع فيكون بالاستدلال بالقياس بالشرع قلت الكلام
في ان الشرع حكم بالعمل بهذا المهية كما يعمل بهيئة الشكل الاول في الاستدلال ويمكن ان يقال بان المراد

بايجاب الشرع اعم من التخييري ثم اقول لا بد من تعميم النص بالعلة عاعلم قياس منصوص العلة فانه يصح القياس
عليه مع انه ليس بمنصوص ابتداء وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف اقول اذا قال الفقيه
لا تقتل لها اف فهذا دليل الالتزام على تحريم الضرب بديهة والمسئلة الاجتهادية لا يكون بديهية الا ان
يقال ليس كلامنا في امثال المذكور اذ قد يقصد التنبيه من الادنى على الاعلى بانتظر ونشأ في المعام كلام
وهو ان المجامع ان لم يتحقق في الفرع كالاصل لم يكن جامعا وان تحقق فان لم علية فليس بجامع وان علم فلا
يخ انه يعلم بالشرع او العقل والعقل لا يعتبر عندنا لشاعرة في العلل بالعلة اذ قد صرحوا بان الجامع لا بد
ان يكون معلوما بالشرع واذا علم بالشرع فهو كبرى القياس فلا يحتاج الى القياس المنتهى الذي اختلفوا فيه
تحقيق الكلام ان النص الذي يستدل به في سائر الاستدلالات سوى القياس يتحقق في مادة القياس
فالاستدلال بغير القياس يمكن في هذه المادة وهو الاولى اذ لا نزاع فيه بخلاف القياس واما غيره من اي
المنصوص وقياس الادنى على الاعلى فلا يجوز التعبد به لو كان واقعا وان قولوا اعلم بالعلة فالتحقيق ان مصون
الاية نهي عن القول على الله تعالى بما لا يعلم يقينا والمستنبط بحسب الشرع خرج عن الاية فيبقى الباقي مولا لحكم الدليل
وكذا قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم والعلم العلم بحيث يشمل الظن خلاف
الظاهر خصوصا الخاص سيما النبي صلى الله عليه وآله ليس من الخصائص اذ لم يعد واقيد قوله تعالى ان يتبعون الا
الظن اي لم الا بخرصون وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا فانه مذكور في مقام الذم فلا يجوز
متابعة الظن الا فيما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي مشمولا بحكم المنع عن العمل بالظن لقوله تعالى الا وله
لو ثبت تقتضي عدم جواز العمل بالقياس الا اذا علم العلة بالنص يقينا وكذا في قياس الادنى على الاعلى
وح لا يكون المسئلة فقهية على ما يجيء الكلام في بحث الاجتهاد واعلم ان اتباع الظن قد منع عنه في الاصول
وعليه تحمل الايات المذكورة الا ان قول المص وقوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وهو بكسر الباء ما بين
الثلث الى التسع وبضع اذا لم يتصل او ما بين الواحد الى اربعة او من الى الاربع لا تتبع او الى سبع وسبعين فرقة فظهرها
فتنة قوم يتبعون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام يدل على النهي عن جواز اتباع الظن بالقياس
كما هو الاصل وهذا المنع عدم جواز اتباع الظن من مطلق الا فيما علم يقينا ويمكن ان يقال قوله عليه السلام فيحرمون الحرام

محض

محضة صريحا بالقياس الفاسد لا كل قياس فلا يدل على بطلان القياس مطلقا ولكن يجيء ما يدل على العموم واقول
هنا احتمال آخر وهو ان القياس يقتضي ان يدخل غير مراد الله تعالى في حكمه ما هو مراد الله ومنصوص العلة قياس
وقياس الادنى على الاعلى يقتضيان ان يكون الحكم في الفرع مراد الله تعالى الا ان غير المراد قياس المراد ولا جامع الا ان
عليه السلام عليه على عدم جواز التعبد بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره
وافواجه منصوص العلة من الاجماع وكذا قياس الادنى على الاعلى لان الفعل يحكم بصحتهما فيبقى الباقي بحاله والان نفي
شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب صوم آخر رمضان وتحريم اول شوال مع ان
اليومين من المتوافقات في ايجاب الصوم والعيد مع انهما من المختلفات فالعمل بالقياس مشكل والان
اكثر الصحابة منعوا منه من العمل بالقياس قال عمر لابي موسى عليه السلام من اراد ان يقتحم ان يرى نفسه طاروه
جراثيم جرثوم الشيء بالضم اصله وبجرثم سقط على الاسفل كذا في القاموس جهنم اي من اراد ان يرى نفسه مقتحم
جهنم فليقتحم فيه مجازا اي بالقياس فان قال لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره هذا
الزام لمن يمسح الخف والكلام العمل من اهل البيت عليهم السلام متواتر من طرق الامامية وقال ابو بكر بن الشافعي
اي ما يطفئ واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي المراد بالرأي القياس لا التفسير فمن يقلني اذا
في المحصول ان ابا بكر قال اقول فيه الكلالة بالرأي قال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن
اعيتهم من الاعية اي اعجزهم كثرة الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس
يوشك قراء القرآن ان يقفوا ما تشابه منه ويقولون آمنا به هذا من عند الله وما عرفوا تأويله ويتخذ الناس رؤسا جهالا يفتون بالرأي
بغير علم فيضلون ويضلون وعن عمر اياكم والرأي واياكم والمكايدة قيل وما المكايدة قال المغالبة
وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب اما بعد فاقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض
بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله فاقض فيها بما اجمع عليه الناس فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي
عن علي عليه السلام لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح وهو امر وي انه عن عمر وعن ابن عباس
وقال اذا اقتدم دينكم بالقياس اصللتم كثيرا مما قوم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال ابن عباس قال النبي صلى الله عليه وآله
فاحكم بينهم بما انزل الله وقال ابن عباس انكم والقياس فانما عبد الشمس والقمر بالقياس وعن ابن عمر انه

ما شئتم الله ورسول الله لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وعن مروق لا قياس مساواة فاذا نزل قول عبد الله
وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول الاول فرقا ليس وقال الشعبي رجل هلك من القياس وقال ان افضتم
بالقياس اهللتم الحرام وحرمتم الحلال فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بانكار الرأي والقياس
هذا عبارة المحصول والمص نقل شطرا منه لان الاصل اجماع اهل البيت عليهم السلام والباقي اما تاكيد او الزام
لو حجوا اي احتج من قال بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فاعتبروا يا اولي الالباب والعبور التجاوز
وفي القياس تحصيل التجاوز من حكم الاصل للحكم الفرع فيكون داخلا في الامر ويخبر معاذ وابو موسى الاشعري
فانه روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان انفذ معاذا لما لم يتضمن قال اذا لم تجد الحكم في السنة فقيس الامر
بالامر فقال صلى الله عليه وآله اصبتما فيكون القياس مولا به وبقوله عليه السلام حين سئل ان قبلة الصائم يبطل
الصوم ام لا اريت لو تمضمضت بماء ثم مجيته اكنت شاربه تقرير الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وآله جعل تمضمضه
الماء اصلا وقبلة الصائم فرعا والجامع عدم ترتب المفسدة عليهما فان المفسدة غير المأكول شربه فكما لا يحصل الشرب في
المتمضمض كذا القبلة غير المفسدة لا يحصل المفسدة وهو الجماع فكما لا يترتب على المتمضمض بطلان الصوم كذا
على القبلة وانما قال النبي عليه السلام لما استعمل القياس لزم ان يكون حجة لوجهين الاول ان القياس به واجب اي قوله عليه السلام
اريت خرج مخرج التقرير فلولا انه قد تقرر عنده السامع التعبد بالقياس لما جاز ان يقول اريت وقوله عليه السلام للمتعبة
لما سئلت عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان ابي ادركه الحج الا ترى شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه ايقضي ذلك عنه فقال
عليه السلام اريت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقال الخثعمية نعم قال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء
فقاس رسول الله صلى الله عليه وآله بالدين حكم به فانه كما يجزي اداء الغير في الدين فكذا يجزي في الحج والجواب عن
الحج الاحتجاج على التعبد بالقياس اما عن الاول فبان المراد بالاعتبار قوله تعالى فاعتبروا الانفاظ قبول الوعظ والتعظ
به لا ذاي الاعتبار حقيقة فيه في الالفاظ وسياق الاية يدل عليه على ان اللفظ مستعمل في الحقيقة اذ سابق الاية يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلو حمل الاعتبار على القياس يصير هكذا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فتعتبروا
الاذى بايديهم واما الجواب عن الوجه الثاني من الاحتجاج فان خبر معاذ ليس كما روي بل روي بوجه آخر كما نهم خرق الله
وخبر معاذ فنقل انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله بما تقضي قال بكتاب الله وسنة رسوله فقال صلى الله عليه وآله فان

فان لم تجد قال معاذ اجتهد برايي فقال صلى الله عليه وآله الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله
وكيف لا وقد يحدث من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع بان ورود في واقعة واحدة وهو ان
الواقعة ان اختلفت ان خبر وجب عرضها وان لم تختلف وجب الاجتهاد اقول على اول ظهور الاسلام لم يجوز صلى الله
عليه وآله الاجتهاد مطلقا اذ المراد باجتهاد الرأي الاجتهاد مطلقا لا العمل بالقياس لعلة الظاهر فان
المودة لا طعن اليهود والنصارى في الدين ولعل النبي صلى الله عليه وآله كان يعلم انه لا يحدث واقعة لا يحل تغيير
او جاز ان خبر في كل واقعة على انه اخبر اذ فعل بروايات مختلفة بوجب القرع فكما ترى وجواب عن الخثعمية
عمر وسؤال الخثعمية مولى المراد منه قوله عليه السلام ارايت الا التمثيل والتشبيه لا القياس لانه عليه السلام فرع عن
القياس كما مر من الايات مثل قوله تعالى ولا تقف ما وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا الدليل
على الخثعمية بل يدل على انه لا يتبع منه غير الوحي سلمنا ان صلى الله عليه وآله عزم من القياس مولى انه صلى الله عليه وآله اقر
على العدل في الكلام عن الخثعمية فيكون منصوصا عليه وهو واقع كما اشرنا اليه والى ذلك اشارة المص لكنه عليه السلام لم يعمل
ابي جامعه فيها في الخبرين باعتبار القياسين المستفادين من الخبرين اما الجامع في الاول فالفقيه
كل عاقل عنه سماع الكلام المذكور وهو عدم حصول الثمرة المطلوبة من مضمضة الماء وقبلة الصائم وفي الثانية كونها
دينا ولا يلزم من كون القياس جليا كونه حجة في الباقي اذ القياس المستنبط العلة لا يلحقه حجة القياس في
محل الخلاف وان جعل النزاع في المحل المذكور في ان القياس بل هو بمنزلة الحجة ام لا فلا نزاع فيه صح انما خبر واحد
في الشرح العضدي الدليل الذي ذكره فاسد الوضع فان هذه المسئلة قطعية لا بد فيها من دليل قطعي وما ذكر اخبار احاد
غايتها على تقدير الصحة الظن واجاب عن ذلك بانها وان كانت احادا فهي قد اشتركت وهو العمل بالقياس على الكتاب
متواترة وهو يكفينا ولا يضر ما عدم تواتر كل واحد من الاخبار كما في شجاعة امير المؤمنين عليه السلام فانه كما ثبت
وسلم حجية القياس من القطعيات لانه لا بد من دليل قطعي على كون هذا المقام الظني بالمسئلة ظاهرة في استنباط
النفع من الاصل افاده الظن ودعوى انه لا بد وان يعلم كون القياس حجة قطعا غير مم فان المقصود استنتاج
النفع وهو ظني فلو افاد القياس الظن بحصول المقصود عن غير علم بكون القياس حجة الا ترى ان الموالي
بالشكل الاول من غير ان يعلموا ان الشكل الاول منتج لا علما ولا ظنا ثم ان دعوى التواتر غير مسلم بل الظاهر خلافه

وفي الشرح العضدي الاكثر على ان كون القياس حجة قطعي فانه ثبت بالتواتر من كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس
عند عدم النص والعادة تحكم ان اجماعهم على مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعا وهو كذلك فهو حجة
قطعا فان قيل لا نم التواتر فان جميع ما ذكروه اخبار احاد فان العدد المشترك وهو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس
قد تواتر وان كان التفاصيل احادا وبذلك تم مقصودنا اقول قد مر ان اكثر الصحابة انكروا القياس وكما ان يقال
ان مثل هذا الجمع بحسب العادة لم يعملوا بالقياس الا عن كذا قول مثل هذا الجمع بحسب العادة لم ينكروا القياس الا قطعا
على ان العادة لا تحيل في مثل هذا ان لا يكون جماعة والبعض مثل هذا الاستدلال يوجب ميلا كثيرا غير الاربعة الا ان
يجعل من لواحق الاجماع كما اشرنا اليه ثم انه لو سلم صحة الاستدلال بالتواتر فهو انما يتقيد بمسك جميع من الصحابة بالقياس
وذلك يحتمل ان يكون في مخصوص العلة او في وصف آخر من القياس على كل حال لم يلزم منه الاجماع التام في الجملة قطعا
ولا دليل على ان كل قياس حجة كما هو المدعى فالقطعية ثبت في حجية القياس والمدعى صاحبه القياس كلية وهو نفي حجية
القياس في الجملة قطعي وحجية كل قياس ظني ومن هنا يعلم ان مراد النهروانى والقاساني لا يفهمان تواتر على الاجماع القياس
في الجملة تامل اذا دل النص على العلية ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه فلو سلم قدم انه لا يحتاج الى القياس
في هذه الصورة اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل الا ان هذا الاستدلال بان تخلف المعلول عن العلة غير جائز
واحد لا يقول بان الجماع علة تامة او علة مستقلة وقد صرح المص ان علل الشرع موقوفات قال المص في تمهيد اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا فانا ان يكون العلة مطلق الاسكار او الاسكار المخصوص بالخمر فان كان الاول لزم وجود
تحريم اينما وجد اذ يلزم من وجود العلة وجود معلولها وان كان الثاني لم يكن العلة نفس كونه مسكرا لانه قد مشترك بين
الخمر وغيره فيتاثر بخصوصيات التي بها يمتاز بعض الانواع عن بعض والحكم بها اضيف الى كونه مسكرا او الى الخمر
فلا يكون لخصوصية اثر في العلة اقول لا نم ان كون الخمر مسكرا مشترك بين الخمر وغيره وهو ذلك ولا يكون العلة في الخمر
فهو نقض الشارع عليه بكونه جامعا وعلة مطلقة مخصصا بمحل الوفاق اي حكم الاصل والا اي وان كان مخصصا لم يكن
العلة التامة بانه وقد فرض كذلك وفيه ما قد مر اقول قد تقرر عند الاشاعرة على خيار صاحب المحصول ان
الاحكام قائمة بذات الله تعالى ليست قائمة بالفعل فلا يتصور القياس لان قيام الاحكام بذات الله تعالى لا يعقل
وايضا لو جعل مجرد الاسكار علة لحرمة وغيره ان يكون ذات الخمر حراما قبل الشرع والدين وعلى الاطلاق المجانين

اذ العلة التامة هذا حكمها ان قلت لا نم شرطا آخر معلوم من الشرع لكون الشارب مكلفا عاقلا بالغا قلت
لم يجعل شرطا فقد جعلهم الجميع والشرع بقوله كل مسكر الا النص على علية مطلق الاسكار علة تامة وقياس الضرب على
الف خيف اي قياس الاعلى على الادنى ليس من هذا الباب اي من مخصوص العلة لان الحكم في الفرع اقوى فلا يكون
العلة فيهما واحدا التصل الله في طرق اثبات علية العلة في الفرع كما انه في الاصل وفيه مباحث الاول لما
بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما في قياس الضرب
على الف خيف والثاني ان يقول الشارع عن علية العلة الخمر طريق التعليل في النص الشامل المنصوص العلة اما يكون
في الفرع اقوى او المراد بالنص ما يكون دلالته على العلية قطعية سواء كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا
في العلة شرعية وغير القاطع ما لا يكون صريحا في العلة شرعية واثبت القياسيون القائلون بغير الموضعين المذكورين
طرقا اخرى في علية العلة لما جوزوا ومن يقيس ضعفها والمصنف الموضعين اما ان يكون قطعيا في دلالته
على العلية مثل قول الشارع لعلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا او من اجل كذا او
كل عبارة يفيد العلية يكون ظاهرا في دلالته لكن لم يبلغ حد القطع وهو ثلثة الاول الا
لكنه كما في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والثاني الباء بكذا كما في قوله تعالى بانهم شاقوا الله
والثالث ان في انه كذا كما في قوله صلى الله عليه وآله في الهرة انها من الطوافين وفي ذوقه التعليل
الاجتماع اي مع اجتماع قطعي الدلالة وظني الدلالة كما في قول المص لعلة كذا وتحيل صورا اخر كما لا يخفى واما
بالايماء عبارة المص تقتضي ان يكون الايماء من اقسام النص وجعل في المحصول الايماء مقابلا للنص حيث
قال الطرق الدالة على علية الوصف عشرة النص والايماء لا آخر العشرة فجعل النص والايماء متقابلين
فلما فرغ عن الفصل الاول في النص فقال الفصل الثاني في الايماء وهو خمسة انواع الاول ما يشاركه المص
المص بقوله كما اذا وقع جوابا عن سؤال كما لو قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله افطرت في رمضان من غير عذر
شرعي فقال صلى الله عليه وآله عتق رقبة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة لا قطعا وفي المحصول هذا
القسم ما شرع الشارع الحكم عقيب علم بصفة المحكوم عليه فيعلم انها علة للحكم الا ما يفهم من قول المص كما اذا
ذكر وصفا لو لم يكن موثرا لم يكن فائدة كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له

امكنة حل بيت فلان عندهم مرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات فلو لم
يكن ذكرها من الطوافين لم يكن لذكره فائدة وهذا القسم هو في المحصول ما ذكر الشارع في الحكم وصفا
لو لم يكن موجبا لذلك لم يكن لذكره فائدة الثالث ما يفهم من كلام المص وتقريره على وصف الشيء المسؤول عنه
ينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلماذا قلت فيفهم ان النقص سبب الجفاف علة الحكم وهو عدم جواز بيع العنب
بالزبيب كما لا يجوز بيع الرطب بالتمر وهي في المحصول هذا القسم الذي تقرر النبي صلى الله عليه وآله على وصف الشيء
المسؤول عنه والرابع ما يفهم من قول المص وتقريره على حكم ما يشبه المسؤول عنه ونبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه
وهو العلة كقوله صلى الله عليه وآله في جواب سؤال عمر رايت لو تمضمضت ما تم تحته نبه عليه السلام السائل بهذا
على عدم فساد الصوم بالمضمضة والقبلة لاتفاق حصول المص فيهما كما مر تفصيله وجعل هذا صاحب المحصول من
القسم الثالث والخامس ما يفهم من قول المص وكما يتوقف وصف صلى التعليل كقوله عليه السلام القاتل لا يرث
فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين من هو الورثة بالقتل الذي يجوز كونه موجبا لفقد
بينه وبين الاولاد اي سائر الورثة وكقول المص وكقوله اذا اختلف الجنسان في الربوية فسؤالك كيف شئت منه
عن بيع البر بالشعير متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز اي جواز البيع وعدم تحقق الربا في البيع
ما يفهم من قول المص وكنهيه عليه السلام الواجب الى المنبر عن فعل بيع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه
مانعا من ذلك الواجب لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع فانه لا يجب علينا السعي ونهينا عن البيع علمنا ان النهي عن البيع لكونه مانعا من السعي واعلم ان الاباحة دليل
على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا في المحصول لحكم المرتب على الوصف مشعر بكون الوصف علة سواء كان ذلك
الوصف مناسبا لذلك الحكم او لم يكن مناسبا وقال قوم لا دليل على العلية الا اذا كان مناسبا وجهان الاول
ان الرجل اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء يستقبح هذا الكلام وهذا لا يكون الا لانه يفهم ان الجهل علة الاكرام
والعلم علة الاهانة واشار المص لهذا الوجه بقوله لاستقباح اكرام الجاهل واستخف بالعالم قال المص هذا اعتراض
على الاستقباح اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاهانة وايضا الحكم في هذا المثال لا
يستلزم التعميم في كل الصور وجب عن الاول اكرام الجاهل الفلاني لكونه ابن شيخ وهو من الصور التي

يقتضي ثبوته في الجميع وفي الاشتراك الخلاف لاصل فيه نظر لان المنافاة ثابتة بظاهر الجهل والاكرام يتحقق
الاستقباح لهذا فقط واما الاشتراك فانه لا اشتراك هنا اذ الاوضاع اقوال يكفينا مادة واحدة ان الوصف المشعر بالعلية
من غير مناسبة ايضا ثبت بالوجوه المذكورة وما ذكره النقض ايضا ان العلة لا يلزم ان يكون قاطعة فيلزم ان يكون القياس
ظنيا وقد والنهي عن الظن فلا يجب اتباعه والقياس في الموضعين كما يبحث الثاني ان المناسبة لا تفيد الظن بحصول
ان مرض كذا في تعريف المناسب الاول ما يفضي لا ما يرافي الانسان تحصيلا او ابقاء وقد يعبر عن تحصيل
بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فانه انما حضره وابقاؤه دفع المضرة ثم التحصيل الاول
قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين يكون اما دنيويا او دينيا والمنفعة عبارة عن اللذة او
ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليها واللذة قيل هي حصول الملائم او ادراك الملائم والمضرة
ادراك المنافي والصواب ان حدي اللذة لا يجوز تحديدها لما انها اظهر ما يجد في من نفسه ادرك بالضرورة والتفرقة
بين كل واحد منها وبين غيرها وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني من تعريف المناسبة انه الملائم
لافعال العقلاء في العادات فانه يقع هذه اللؤلؤ مناسبة لهذه اللؤلؤ اي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم
وهذه الجبة يناسب هذه العمامة اي يناسب الجمع بينهما والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح
والتعريف الثاني قول من يرى ما يجوز هذه عبارة المحصول واقول التعريف الاول يحتمل ان يكون تعريفا لغويا
في افعال الله تعالى واما التعليل بعدم الغرض ايضا لان دفع المضرة وجلب المنفعة يتحقق في الانسان لو سلم
انه يدل على كون التحصيل والابقاء غرضا وكذا التعريف الثاني على الاحتمال في ان الوجود اظهر الاشياء على
ما تحقق فيكون اظهر من الالم واللذة فيصح تعريفهما به لكن الحق انهما بديهيان غنيان عن التعريف في حقهما
اراد تعريف اللفظ والمص اشار الى التعريفين بقوله ان مناسب ما يفضي الى حاجة الغرض تحصيلا او ابقاء كما
كما ورد ما قيد الملائم لافعال العقلاء في العادات في قول ابو زيد ان مناسب عبارة عن عرض على المعقول
ملائمة العقول بالقبول وهذا حاق الغرض اللغوي حيث يقال هذا مناسب لذاك اي ملائم وهو الى المناسب
حقيقة وهو الذي لا يظهر التفاوت في التحقيق خلاف المناسبة وغيره والحقيقة ان تعلق بالمصالح الدنيوية وهو اما
محل الضرورة او لا فلو كان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس بقصاص المال بعدم

تجويز التعصب وتطاير الرؤس بالنكاح ومنع الزنا والقتل باجتناب المنكرات والدين بنصب الامام لحافظ
له يحفظ الادلة والجهاد بالسنان واللسان وشرع القصاص في هذا لحفظ النفس لزوالهم وكذا في القصاص صورة
الاداب الضمان في هذا لحفظ المال ومحله لحفظ النفس والمال والنسب والقتل يحتمل ان يكون لحفظ الدين كما في الجهاد
ويحتمل ان يكون لحفظ المال كما في المحارب لاجل المال او السارق في آخر الحال ويحتمل ان يكون لحفظ العقل
كما في شارب الخمر في المرة الثالثة والرابعة على التفصيل المذكور وان كان في محل الحاجة غير ضرورة كتعليم الولد
الذي هو الاب الحجر من التزويج في الصغر لخوف فوات الكفو او لحفظ نظري لحفظ الصغيرة وان لم يكن للضرورة
والحاجة فهو يجري مجرى المحسنات فالحفظ بالمروة ويجمل به عرض الانسان كافية من مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان لا يقع على معارضة قاعدة معتبرة كجواز تناول الماء ذوات مسلب الطير العبد الساقط
على وجه الاعتبار للمناصب الجليلة من حيث انها مناصب جليلة الثاني ان يقع على معارضة قاعدة معتبرة كجعل العبد
كتابيا فانها وان استحسنت في العادة الا انها في الحقيقة مع الرجل بالرجال وهو غير مقبول وان تعلق بالمصالح الاخروية
في الحكم العملية اشاره عن طريق تكميل النفس التوجه لا الله تعالى بخلاقه والانس والاعمال الصالحة والمواظبة على
العبادات لوجه الله تعالى وغير الحقيقة هو الافعال وهو ما يظهر مناسبتها عند البحث والفحص نظر المخالف كتابية العبد فانه
يستحسن ظاهرا وعند التفحص نظر خلافه لانه يرجع الرجال بالرجال اذا عرفت هذا الاجمال فنقول المناسبة
لا تدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف المناسب اذا كان الحكم علة او عدم كون الحكم معللا بعلة فانه
لا يقول العقل مع تحقق الوصف المناسب وما يخصص على رأي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض
حيث قالوا ان افعال الله لا تعلل بالغرض اذ الغرض لا بد وان يعود الى الفاعل فيكون ناقصا مستكملا واقول
يصح ان يكون الغرض ولو به اجراء على السنة الله في ذاته تعالى كاسم الرازق والخالق فان غايتهما اذ كان غرضا
لا يلزم الاشكال وكيف لا وهو لازم على كل حال وقد علمت رسالة منفردة في تحقيق ذلك في الجمع البهائية لكن
قال العلامة التفتازاني الى هنا والقائلين بالقياس يقولون بتعليل فعله تعالى بالغرض وح لا يصح ذلك كما لا يصح ان
يتي المصلحة المحققة يكفي في التعليل وان لم يكن غرضا كيف لا والمصرح بان علل الشرع موقوفات تامل والايات في
القول بوجوب علية الوصف المناسب لجامع في كل فعل ودلالة المناسبة على العلية على رأي المعتزلة لانه تجويز ترجيح

ترجيح احد الطرفين من الذات بنفس الارادة بلا مرجح عنه غير الارادة اقول لا يلزم تعليل فعله تعالى بالغرض لان
المعتزلة حكموا بان الفعل ان لم يكن معللا بالغرض يكون عبثا او المصلحة مجهولة كما في وجوب صوم آخر رمضان وتحريم اول
شوال وكون عدد صلوة المغرب ثلثة والعشاء اربعة واذا جاز المصلحة المجهولة لم يكن الحكم بان الوصف المناسب علة
اقول كون المناسب علة انما هو باعتبار التعريف لان علل الشرع موقوفات فلا ترجيح في ذلك كون الارادة
مرجحة وايضا كون المصلحة مجهولة لا يمنع عن ذلك على ان الحكم بعلية المناسب اذا كان في صورة يكون المصلحة مجهولة لا يمنع عن
علية الجلد في المحصول المناسبة عدمها وان المناسبة والعلة العلية فيقول المناسبة بعينه الظن بالعلية والظن واجب
العمل بما في الاول بوجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذه مصلحة فيحصل الظن فانه شرع الله تعالى
هذا الفعل لاجل هذه المصلحة ومقدمات ثلثة لا بد من اثباتها بالدليل اما المقدمة الاولى فالدليل عليها وجوه الاول
ان تخصيص احد الواقعة لحكم معين لا بد وان يكون لمرجح عائد الى العبد والا يلزم الترجيح من غير مرجح لا جائز لا يقول
لا الله تعالى فذلك المرجح العائد الى العبد لا يكون مفيدا والا لما لم يفعله وهو لمصلحة العبد الثالث انه تعالى حكيم
والحكيم من يفعل لمصلحة اذ الفعل لا لمصلحة عبث والله تعالى ليس بعابث اجماعا والقرآن الحكيم انما خلقناكم عبثا وزينا
ما خلقت هذا باطلا والا لزم العبث سفه والسفه نقص والله تعالى منزه عن النقص الثالث انه تعالى خلق الاول مكرما لقوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم والاكرام يقتضي الحسن ويحصل بالتكريم بالاكرام علام الاعمال العقلاء تحسن عندهم فلو كان الاول يستلزم
ظن انه لا يشرع الفعل الا لمصلحة له وهذه الوجوه الدالة انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد ثم اختلف الناس في هذا
فالمعتزلة صرحوا انه يقبح من الله تعالى فعل العبث ويجب عليه ان لا يفعل فعلا لا يحصل عليه مصلحة واما الفقهاء فانهم يصرحون
بان الله تعالى شرع هذا الحكم لاجل المنفعة ومعنى الحكم والمصلحة الغرض يكون فالكل من انه لا يخلو ذلك الكلام الغرض
وايضا فانهم قالوا بان الله تعالى لا يفعل الا لمصلحة تفضلا واحسانا وان لم يكن واجبا عليه واما المقدمة الثانية وهي ان
هذا الفعل يشتمل على المصلحة فظاهر لانا اذا حكم بعلية الوصف اذ هو ظاهر كونه واما المقدمة الثالثة وهي انا علمنا انه تعالى
انه لا يشرع الحكم الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المنفعة مصلحة حصل لنا الظن ان الداعي له تعالى للشارع هذا الحكم هو هذه المصلحة
فقد استدل واعليه من وجهين الاول ان المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم اما ان يكون المصلحة او غيرها لا جائز ان يكون غيرها لان
ذلك الغير اما ان يكون مقتضيا لذلك الحكم او ما كان مقتضيا له في الازل والاول باطل والا لكان الحكم ثابتا

في الازل لكن التكليف بدون المكلف في تحقيق الشيء وهو انه ما كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل وذلك يفيد ظن استمرار
هذا السبب على ما يأتي في الاستصحاب من ان العلم بوقوع امر ما وجه لخصوص يفيد ظن بقائه على ذلك الوجه ابدا واذا ثبت
ظن ان غير هذا الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ان هذا الوصف علة للحكم ونحن انما ادعينا الظن والشك ان العلم
كون الحكم حكما والعلم بامثال الحكم علة هذه الجهة من الحكم يفيد في الشك والظن اذ الحكم اذا شرع هذا الحكم لتلك الحكمة
واذا كان الامر في الشك وكذلك جاز ان يكون في الغائب ثم بيان انه في الشاهد كذا انا واذا اعتقدنا في تلك
البلد انه لا يرخص فيها فعل الا الحكم فاذا رأينا فيه يرخص المال الى الفقير وعلمنا ان فقره يناسب في المال اليه والجهة
صفة فقره يناسب مع المال يحصل الظن بان اعطاء المال للفقير انما بيان ان الغائب كذلك ان في ان هذا
دار الظن مع حصول ذينك العلمين وجودا وعدما والدوران دليل العلية فيحصل الظن ان العلم يكون العامل حكما
مع العلم باشتمال هذا الفعل على مصلحة مع الفقد عن سائر جهات المصلحة على حصول الظن بان الحكم انما اتى بهذا الفعل
لتلك الحكمة والعلة انما حصلت حصل الحكم الوجه الثاني انا نعلم ان الغيم الرطب منشأ للظن بنزول المطر وكذا شرب السويق
وكذا الاكل يشبع والشرب يروي وعلى هذا القياس اذا تأملنا الشرع وجدنا الاحكام المصالح مثلا خير الكسب
احد عاش الآية وذلك معلوم بعد استقراء اوضاع الشارع فثبت ان الكسب يستلزم ظن العلية واما المقدمة الثالثة
وهي ان الظن يوجب العمل اذ فيه دفع الضرر عن النفس هذا تمام الكلام في الدليل قال الامام انما شرع الاحكام للمصالح
وتحصيل الصور المعينة بالحكم المعين لا بد وان يكون لمرجح لا يمكن ان يعود لا الله تعالى لكون عائدا الى العبد قلنا ان
يدل ان التخصيص يحتاج الى المخصص والا يدعى وعلى التقديرين لا يمكن الاول تعليل الاحكام بالمصالح اما على الاول الاول
فلان ان الله تعالى عند الاشاعرة يخلق المعصية مع التوبة لا يمكن رعاية المصلحة الحكمة ومصلحة العبد اما على الثاني
الثاني فمنع تعليل الاحكام بالمصالح وكيف لا ومنع اولا قاطعة على عدم تعليل الاحكام بالمصالح وهو ان افعال
العباد من الكفر والمعاصي من الله تعالى وليس فيها مصلحة العبد وكذا اذا جوزنا التكليف بالمحال بل وقوعه في ابي
لهب لم يكن فيه رعاية المصلحة وكذا اصلي الكافر فيه ليس مصلحة وايضا خلق الانسان اولا في الجنة مصلحة وليس خلقه
في هذه الدار مصلحة لوقوع هذه الوجوه ليس الغالب على افعال الله تعالى رعاية مصلحة العباد وسلمنا ان افعاله تعالى مصالح
الخلق وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر يكفي في ظن كون ذلك الفعل معللا بهذه المصلحة اما

اما الوجه الاول فلا اعتماد عليه لان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه الثاني فلا اعتماد فيه على ان الدوران
يفيد الظن وكلاهما ممنوعان فالجواب انا قد بينا ان احكام الله تعالى مشروعة لاجل المصالح واما الوجه الثاني فلو
صحت لقدحت في التكليف والكلام فيها واثباتها فرع على القول بالتكليف فلك الوجه غير مسموع في المقام
فهذا هو الجواب المعتمد الكافي في هذا المقام عن كل ما ذكره هذا كلام المحصول واقول هذا القائل كانه رجع عن ما قال
في قوله مذهب الاشاعرة واعترف بان التكليف لا يخلو مع خلق الله تعالى افعال العباد وكذا التكليف
وتطايرة مذهب الحكيم المذكور وقسم القائلون بالعلية يعلم المناسب الى ما علم الشرع اعتبره كالمتزوج الكره
والا يعتبره كالمجانسة في الحكم والمجهول اي لا يكون الحكم بان الشارع اعتبره ام لم يعتبره والاولى ما علم ان
ان الشارع اعتبره قد يعتبر نوعه في نوع حكم الشرع كالاسكار المعتبر في التحريم اذ لا يعتبر خصوص الاسكار شخص
التي فان العلة واحدة بالنوع في الخمر والنبيذ والحكم وهو التحريم واحد بالنوع وانما اختلف فيهما مع العلة والحكم
بالكم اقول الظاهر على تقدير كون الخمر ارات القاء بالاتفاق وقت الغليان انواعا مختلفة فان لا يكون الحكم
والاسكار نوعا واحدا وقد يعتبر تأثير نوعه في جنس الحكم كالاخوين للابوين المقتضية التقدم والميراث
على الاخ من جهة واحدة وتستضيفه التأثير التقدم في النكاح كما اذا مات اخ وترك اخوته ثلثة الاخ من الاب واحد والاخ
من الام كذلك والاخ فيما تقدم الاخيرة صورة يرث الاخ فيتاس اذا لم يكن الاب الجد ولكن الاخوة الثلثة
تقدم الاخ من الابوين في الولاية في النكاح فالاخوة نوع واحد في الوضعية والميراث ودلالة النكاح وهو ان
يكون النكاح براءة فالمولاية لولاية الميراث هو الاستحقاق ويجب بالنوع وفيه مامر وان اتحد اجنبي يكون ذا مملك
على اتحاد الجنس المصطلح وترجيح المنع ولا يبعد ان يحمل على الاتحاد في الركن وح يحمل الاتحاد المنزل على مثله وقد يعتبر
تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالشدة فظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء
الصلوة كتأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين من الرباعية فالحكم الثابت هو عدم القضاء
في الحائض وفي المسافر وقد يعتبر تأثير الجنس كتعليل الاحكام بالكم التي لم يشهد لها اصول بعينه كما قام
الشرب في الحد مقام القذف لان الشرب مظنة القذف فاعطى حكم القذف في الحد وكما قام الخلوة مظنة
الوطء مقام الوطء في الحرمة لاشتراكهما في افادة مظنة الشيء مقامه فالخلوة غير المحرم في حكم الوطء في التحريم كما ان شرب

في الحد لان الخلوة مظنة الوطي كما ان الشرب مظنة القذف واقربها اي اقرب الاقسام الاربعة الاول اعتبار تاثير
النوع في الحصول اعلم ان جنسه مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها حكما ثم ينقسم الحكم الى تكليفي واجابي وتكليفي
والواجب ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما
ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة
وكذا في جانب الوصف اعم اوصاف ذكونه وصفا يناط به الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المكسبة غير الكاشفة
واخص من المناسب الضروري واخص منهما هو كذلك في خلط النوع بالجنس فالاوصاف انما تميزت اذا طلب الشارع
الشرع اليها فكل ما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اصح كان ظن
كون ذلك الوصف معتبرا في حق الظن بحسبها فكلما كان اقرب الى النوع يكون الظن اقوى مما قلنا في النوع و
المناسب الذي علم ان الشرع القاه ولم يعتبره غير معتبر في القياس هذا اشارة الى القسم الاول والمجهول انما يكون بحسب
اوصاف اخص من كونه حقيقيا اي الوصف المناسب لا يجوز ان يكون اعم من كونه مصلحة لان الشارع يعتبر المصالح
ولا يجوز اعتبار غير المصلحة فلا يصح كون الاعم حرا للمصلحة على الحكم فاذا كان المصلحة معتبرة مشهودا لها باعتبار
فلم يبق الا الاخص من المصلحة ان قلت يجوز ان يكون وصفا مساويا للمصلحة قلت المراد بالمصلحة هي اوصافها
تامل لان عموم المصلحة معتبرة مشهود لها بالاعتبار فلا يجوز ان يكون عنه الى ليس مصلحة ولا يجوز ان يكون مصلحة
لا معتبرة والكلام في المجهول فيجب ان يكون اخص عنه من كونه مصلحة اقرب الى المصالح المرسلة اي المصالح التي لم يعلم
ان الشارع القاه ولا يعلم انه اعتبره يسمى بالمصالح المرسلة لارسال الشارع في الرجح الصفي المناسب يجب اعتبار
الشارع اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان ثبت اعتباره
بنص او باجماع او لا بل ترتب الحكم عليه وفقه فقط وهو ثبوت الحكم عند المحل فان ثبت بنص او اجماع فهو المؤثر
ظهور تاثير المؤثر في الحكم بالنص والاجماع ولهذا لا يحتاج الى الكسب ان ثبت بالنص لا بالاجماع بل يترتب الحكم عليه
وفقه فقط فذلك يعلم اما ان ثبت بنص او اجماع باعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا
فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فلو ثبت الملائم المعتبر بالنص او اجماع والا ترتب الحكم عليه وفقه فهو المرسل وهو
لا يعلم القاه والا لا يعلم القاه والثاني ثبت الملائم قد علم اعتباره في عينه في جنس الحكم او جنسه في غير الحكم او جنسه

مستلزما لذاته حتى طرد او ليس شبيها بالمحل لا ليس مناسب فيكون مردودا اجماعا فيه انه لا يلزم من كونه مردودا
اجماعا وقيل هذا اشارة لا التوهم الثاني للشبه على ما نقلنا الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن
قد عرف بالنص تاثيره جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره ذلك
الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم
اليه وليس الشبه بهذا المعنى الاخص من الاول على الحكم على ما نقدم من انه غير مناسب مردودا اجماعا
الرابع الدوران اي كلما وجد العلة المشتركة وجد الحكم وكلما عدم عدم كما اشار اليه المص بقوله وهو الاستدلال بوجود
والعدم ويسمى الاول اي الاستدلال في الوجود الطرد ويسمى الاستلزام الثاني العكس وقد يجمع الدوران في صورة كما في
المتقدم انكار التحريم وعدمه اي انكار العدم اي الجحود وقد يفرق في صورتين كما اذا رايناه اي الخمر يعود خلا بعد
سابقة والعارض لاحق حكما بالتحريم واذا رايناه في صورة اخرى انه زال فهذا الوجه زال التحريم فقد دار التحريم بهذا الاعتبار
وعدمه فيظن ان قيام العلة يستلزم ويسمى الدوران وجود في العلة والمعلول المساوي غير لعلة في الوجود والعلة
كالجزء الاخير من العلة التامة وشرائط المعلول المساوي الحد والمحدود والعرض والجوهر فان مطلق الجوهر يحصل عن
العرض ومطلق العرض لا ينفك عن الجوهر ولا يمكن ان يناقش بمثل البعد المجرد فانه جوهر يحصل من العرض لا يخفى
في النقض بعض الجوهر وبعض الاعراض اقول نعم هذا المقام ان المراد بالعلة العلة التامة لا المعرف فلا
جزء العلة مع انه لا يحتاج في القياس الى العلة التامة مع انه لا يفيد ابطال عدم افادة الدوران العلة التامة وكذا بقية
الابطالات والمضافين كالاخوة والحركة والزمان لا ينفك احدهما عن الآخر والمعلولين المتباينين مع الاتحاد
كوجود النهار واضاءة الارض لطلوع الشمس في تحقيق الدوران فيه اشكال المذكور مع عدم تحقق العلة التامة اقول حصول
الظن يكفي في تحقق القياس فيه ان الدوران قد يفيد الظن حالا ريب فيه فيجوز ان يقدح في القياس لا بمنع بيان
عدم حصول الظن مطلقا واذا لم يخرج من بيان الابطال البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو قسمة غير محصورة كان في علة
كمن يحضر خمرا اما كونه ماء العنب او كونه مسكرا مائعا او كونه في الدن او كونه مسكرا والكل باطل سوى كونه مسكرا
والى هذا اشار المص بقوله وهو عبارة عن اوصاف اقوى بالاستقراء او الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد
الا الذي يليس طريقا صالحا لجواز الاستناد على العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل اقول المراد بالحكم

في جنس الحكم والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم القاؤه فمردود وقد شرط القوالي في تاثير
شروط ثلثة ان يكون ضروريا لا حاجيا وقطعيا لا ظنيا وكليا لا جزئيا اي مختصا بشخص مثاله مسئلة الكفار والصلوة
باسارى المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموهم استاصلوا المسلمين المترسين بهم وغيرهم وان موا انفع فيظن بجلاف
اهل قلعة ان ترسوا المسلمين فانه يحتمل يعش تحمل الضرورة وكذا رمي المسلمين في الحجر لجناية بعض كذا الخ
الاستيصال توهما لا يقينا اقول التفاوت مر كلام المحصول المطابق لكلام المص ومر كلام الشرح العضدي
يكون الجمع بينهما ومر المناسب علم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم كالاسكار جنسه جنسه
القتل عمدا تحدي القتل فان خصوص القتل معتبر خصوص كونه قصاصا وعموم جنسه معتبر في عموم العقوبة غير مقدر
لا خصوص المحل ومنه غير ملائم ولا شهد له اصل كحرمان القاتل لورثه عن الميراث معارضة لتعقيب قصده لوقعه
النص الى القاتل بالقصد تعجيل اخذ الارث بقتل المورث عارضه الشرع بحرمانه عن الارث وتعليل الحرمان
بهذا تعليل بمناسب لا ملائم جنس تصرف الشرع لا ملائم لا ترى في الشرع في موضع اخذ التفات اليه وهو مردود
اجماعا من المؤلف والمخالف ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنس لا نوعه نوعه
كالمصالح المرسلة ومنه مناسب شهد له اصل لكنه غير ملائم بل شهد نوعه لا جنسه كالاسكار
لتحريم الشاول صيانة للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب وقد مر
تفصيله البحث الثالث في الشبه ليس الا على الحقيقة المحصول قد ذكر وان في تعريف الشبه وجهين الاول ما
قاله القاضي ابو بكر قال الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يكون مناسبا بذاته لكن يكون
مستلزما بذاته واما ان لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته فالاول هو الوصف المناسب الثاني
الشبه الثالث الطرد الثاني الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه
القريب في الجنس القريب لذلك واما ان لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه مر حيث نوعه غير مناسب
يظن انه غير معتبر في حق ذلك من حيث انه علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف
ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه اقوى من عدم ظن استناده اليه والمص اشار الى تعريف القاضي
بقوله الوصف الذي لا يناسب الحكم لذاته ان كان مستلزما للمناسب لذاته سمي شبها وان لم يكن

بالحكم احد الاحكام الخمسة لا يلزم من استناده الى العلة غاية الامر فان علة الحكم لا يلزم ان يكون حكما شرعيا ايضا
الاحكام المذكورة حادثة على مذهب الامامية والمعتزلة وابن الحاجب اختار ذلك على ما نقلنا فيما مضى عند قاعدة
لها من علة عام من ان تفاسير قالوا اما العلة الغائية على ما نقلنا من العلة الغائية وايضا كون كل حكم محتاجا
للعلة يستلزم التسلسل الخ ولو سلم فهو لازم على كل حال وهذا الاحتمال لا يدفع حصول الظن كما اشرنا وكون العلة
غير هذه الاقسام اي لجواز كون الحكم غير ما وجد بالاستقراء واقول هذا الاحتمال لا يدفع حصول الظن ويعينا
دليل يبطل الاستقراء اخذ احدها او ما تركب من بعضها او جميعها او كون الحكم مشروطا في الاصل بالشرع او
ممنوعا في الشرع مانع لا بد عليه اجل قوله غير هذه الاقسام على ما يكون منفصلا عنه ما يكون بحيث لا يكون
داخلا فيها ولا مركبا منها اذ دخل على الاعم يعني ذكر الشيخ بلا فائدة معتدبها واعلم ان الحاجز من الاصل والفرع
قد يكون باقيا والفارق كما في الافطار بالاكل والافطار بالوقاع فيقال الحكم المفطر وبطل حصوله بالاكل
والوقاع فانما حصل المفطر وجب حصول الحكم كما في الفرق بين الاصل والفرع بالاكذا وكذا وكل منهما لا تاثير له
في الحكم فيشتركان فيها وهو الاستدلال ثم عرف الحقيقة ويسمى تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط
فاثبات الحكم معللا به يسمى تخريج المناط كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم الخمر حتى يقاس
عليه قال المص في مرآة الاصول التعريف الاب بتبين ولهذا الكثرة الشيوع والظاهر به وبعض مصرا البعد او الثبات
الوصف في النوع يسمى تحقيق المناط هو النظر في موضوع وجود العلة في احاد الصور بعد موقنا في نفسها اما بنص
او اجماع او استنباط كما في النبيذ فانها مناط وجوب استيفاء لها وهي موقنة بقوله تعالى حيث ما كنتم فولوا وجوهكم
شطره وكون هذه الجهة من جهة العلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامات اما اذا كانت معلومة
بالاجماع فكالعلة الاتي هي مناط وجوب قتل الشهادة وهي معلومة بالاجماع وكون هذا علة مظنون بالاجتهاد
واما اذا كان مظنونا بالاستنباط كما في الشدة المطربة التي هي مناط تحريم الخمر فالنظر في موضوعها في النبيذ
وكمسى المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت العلة بنص او اجماع انما الخلاف فيما اذا
علم بالاستنباط كذا في مرآة الاصول وهو تنقيح المناط يرجع الى السبر والتقسيم في الاصول فيتوقف تنقيح المناط على
القياس هذا لكن ايراده على وجه يصلح ان هذا الحكم لا بد له من موثر هو اما العلة او المشترك او لا والثاني باطل

لان خصوصية المحل كالمحل الواقع عليه فيبقى القدر المشترك على انه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المنظور فيه
في كل منظور اقول السبر والتقسيم في الوجه الاول انما يفيد عليه القدر المشترك والتحقيق فيه الاصل الواقع وكيف وانا
نتم الدليل على ان الخصوصية ملغاة وهو القدر المشترك كما اذا قلنا ان الدليل يقتضي ان الطهور خرجت بالنص وذلك
من غير دعوى الاستواء المعتبر في السبر والتقسيم وبهذا يدفع الوجه الثاني الذي منعه صاحب المحصول في كلامه قول المص
وابطاله يستلزم ابطال القسم الثالث في مبطلات العلة اي الطرق الدالة على عدم جواز كون الوصف علة
الاول النقض وهو الوجود الوصف مع عدم الحكم فيدل على عدم الاستلزام فلا يكون علة قيل يمنع مطلقا اي اذا
وجد الوصف بدون الحكم سواء كان في المسبوط المنصوص عليه الوصف وهو مذهب اكثر اصحابنا حنفية
واحمد وقيل لا يمنع مطلقا اي لا في المنصوص ولا في المستنبط وقيل يمنع في المستنبط دون المنصوص وهو الاقرب جمعا
الادلة اما كالعام فيجوز تخصيصه بخلاف المستنبط فانها عليه باعتبار المنع فلا يتصور فيها التخصيص والاقوال العلة
عند المص هو العلة التامة والعلة التامة لا يتصور فيها التخصيص فما خصص لا يكون علة قبل التخصيص اما في المستنبط
على تقدير التسليم اي لو سلم حجية القياس الذي عليه مستنبط فلان علة الحكم اذا عبر تنها انتفاء المعارض لم يكن علة
الحكم قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اذا قلت هذه العينة جارية في العلة المنصوصة قلت
العلة المنصوصة لفظ ورد من الشرع فيمنع تخصيصه بخلاف ما يجد علة باستنباطها ولا هذا اشار المص بقوله
المنصوصة فانها كالعام فجاز تخصيصها وفيه ما اوردنا وجوابه اي جواب النقض اما المنع وجود العلة التي هي
الوصف الجامع في مادة النقض وليس للمعترض اي الناقض اي في مقام الجواب اي الاستدلال على وجودها فيه
في النقض لان هذا الاستدلال ليس وظيفة الناقض والمستدل يكفيه المنع عن تحقق العلة في مادة النقض فلا يستحق الناقض
المستدل باستدلال على تحقق العلة في مادة النقض كانه انتقل من دعواه الاولى الى دعوى اخرى كما اشار المص
اليه لانه اشتغال من مسئلة الى مسئلة اخرى بالمحصول لان المعترض لو قال ما دللت به على وجود العلة في النقض فلا
في صورة النقض فهذا الوضع لكان تقصا على وجود العلة في النقض لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا
من السؤال الذي به الباطل غيره هذا عبارته واقول فيه بحث لان التخلف مطلقا يدل على ان العلة ليست علة
في الاصل فلا يكون انتقالا الى مسئلة اخرى واعلم ان النقض الاجمالي على وجهين الاول التخلف وهو اعم من ان يكون

بكون الدليل في محل والحكم متخلفا او يكون الحكم موجودا والدليل متخلفا لان كليهما يبطل العلية الثاني ان
يكون الدليل مستلزما لنقيض المدعى كالمحصول الا الصورة الاولى فان النقض على اصطلاح الاصوليين المخصوص
بهذا التقسيم ثم ان منع التخلف او الجريان هو طلب الدليل فلو استدل عليهما لا يكون خروجا عن الوظيفة والا يكون
طلب الدليل خروجا عنها في لا يكون اثبات القدر الممنوع انتقالا الى مسئلة اخرى وقيل له التعرض لذلك الاستدلال
كما قررنا وما يمنع عدم الحكم في مادة النقض لان النقض مشتمل على مقدمتين احديهما الجريان الثانية تخلف
الحكم فلا يمنع كل واحدة منهما ان كان انتفاء الحكم في صورة النقض التي اثبت المستدل وجود الوصف المجعول
علة فيها مذهبا للمعترض خاصة فلا يتوجه النقض ويكون جواب المستدل على القانون لان خلاف المعترض في مسئلة
صورة النقض كخلافه في المسئلة الاولى وهي صورة النزاع ولا يكون مذهبا للقائس فانه يصح المنع من القائس
على المعترض لانه يحتج اي لان المعترض محتج اي مطلوب بحجة القائس فانها كالتقييد بحسب الحكم في النزاع تقييدا
مادة النقض وهو المعنى بقول المص في المسئلتين فلو ساعد المستدل القائس الناقض على انتفاء الحكم
بان كان مذهبا لها لم يتم الجواب اي لم يكن النقض وارد اللهم الا ان يقال الناقض الالزام
فانه يصح من القائس المنع ولعل هذا لا يكون معتبرا عند الاصوليين والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة
لا مانع يقدح في عليتها اقول التخلف مانع ايضا يمنع عن عليتها لان العلة يوجد فيها رفع المانع ايضا لان
العلة انما مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان عدم الاستلزام لامر ذاتي وهو المانع
في العلية وان كان عدم الاستلزام لا لامر قدح العلية فانه تخلف لا مانع فلا يكون العلة التامة علة تامة
اما النقض المكسور فهو نقض الاوصاف وبيان التخلف فيه فانه لا يقدح في العلية لان العلة هو المجموع لا
يبطل عليه المجموع تمام اسس الى بعض الاوصاف الاخر كما اذا قيل يوجب اداء صلوة الخوف لان صلوة
يجب قضاؤها فصحت اداء لما قياسا على صلوة الامن فيقال انه نقض انه لا تاثير لكون العبادة صلوة في الحكم
المذكور لان المؤثر وجوب القضاء وحده فيه فيورد النقض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه والا يصح
كما لو قلنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض
ان نقض بما لو تزوج امراة لم يرها فان بيع عدم تاثير كونه مبيعا تم النقض اذ لا يكون لكونه مبيعا دخل

ووجود المحصول يشترك بين المبيع والمنكوحة فيتم النقض ولا يندفع النقض بجواز ذكره مع العلة من غير تاثير فيلزم في نفس الامر بيان
كونه علة والكسر نقض يرد على الحكم وهو وجود الحكم مع تخلف الحكم كالمشقة في الحال فانه لا يوجب التخفيف الصدقة
ولا الافطار مع ان الحكم في افطار المسافر وقصره التسهيل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو غير
وارد لان الحكم منوط بالوصف المنضبط لان من شروط العلة ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى يكون
ضابطا للحكم لا حكمه مجرده وذلك لخفائها كالرضا في البيع فينضبط بصيغة العقد لكونها ظاهرة في الرضا فينضبط اذ
لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا يصح تختلف بالاحوال والاشخاص الازمان اختلافا عظيما لم يبق
كل مرتبة ضابطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الا تعيينها وضبطها فتعطل البيع فلو وجدت حكمه وجوده
كانت ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها وصرفها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم
قطعا ان المقصود الشارع واعتبر المظنة لاجلها مانع خفائها وافرادها فاذا زال المانع فرع اعتبارها
جاز اعتبارها قطعا كذا في الشرح العضدي اقول دعوى ان العلة لا يقدح على ضبطها على وجه تنبيه
قاعدة ممنوعة وايضا الحكم الظاهر المنضبط متحقق في المرض مع انه لا يقدح الصدقة فيه البحث الخامس من الابحاث الواقعة
في الطرق الدالة على عدم عليه الوصف عدم التاثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علة مدل على انه ليس عليه الوصف لان
العلة يتوقف عليها المعلول والموقوف لا يبقى بدون الموقوف عليه المستلزم لزوال بقاء الحكم بعد عليه اي
عدم الوصف الذي فرض علة وجود ما يوجد الوصف قبل وجوده اي وجود الحكم المستلزم استغناء الحكم
منه اي من الوصف لانه لو فرض علة تامة لا يكون المتقدم والمتاخر واقول فيه من كلام المص ان المانع يمنع العلة التامة
عن استلزام الحكم ويجوز التخلف كما في المحصول ان كلام الاصوليين في العلة هنا جاء دوران على احتمالات ثلثة الاول
المراد بالعلة التامة اثباتها على غاية ثالث انها موجب بمعنى انها دليل الحكم هذا كلامه واقول الاحتمالات
كلها باطلة اما كونها علة تامة فلان الحكم يلزم ان لا يتخلف عن الحكم لان العلة التامة لا تتخلف عن المعلول فيلزم
الخلف وان لا وجه ان لا يكون المكلف مكلفا بتحريم الخمر في الجنة الا ان في الحكم يترتب على الاسكار بشرط
كون المكلف في دار التكليف عاقلا بالغا غير مضطر فانه يجوز للمضطر شرب الخمر اذا خيف الهلاك واما كونها
علة غاية فلان تحريم الخمر ليس غاية الاسكار وكذا تحريم السموم ليس عليه الغاية الصحية ولا الهلاك واما المعرف

من الاصل لا النوع اعلم ان في عبارة المص وشارح البيضاوي وقع التعريف المذكور تعريفا للعدم العكس
المحصول والتحصيل جعل التعريف المذكور تعريفا للعكس وهو وقد يتوهم ان عدم التاثير فرد لعدم العكس لان انتفاء
الحكم بدون الوصف يستلزم عدم جواز الحكم بدون علة اخرى اما اولا فلان البقاء على
مذهب بان علة الحاجة الحدوث لا يحتاج الى العلة واما ثانيا فلجواز ان يبين ثبوت الحكم بدون الوصف بدليل
فلا يلزم كونه فردا للعدم العكس والجواب عنه قول غيره ان التعريف لا يصدق عليه كما علمت فما قيل ان الكاتب
كفرا لا يكون الفاعل هو الله تعالى مع ان الكاتب يموت ويبقى الخط فيبقى المعلول بدون العلة فيبطل كونها
مع اتحاد المحل اي مع اتحاد محل الوصف كالنوم والبول للتوضي والزنا والردة للمحصن فالاقرب جوازه
ايضا في المنصوصة اختلف القوم بعد اتفاقهم على الجواز مع عدم اتحاد المحل فقال القاضي ابو بكر والجبائي انه
لا يجوز مع اتحاد المحل مطلقا وجوزه آخرون وفصله جمع وقالوا انه جائز في المنصوصة دون المستنبطة و
هو اختيار المص والتوالي اما جوازه في المنصوصة فظاهر فان قتل العمد والعدوان والزنا مع الاحصان
والردة من الاعيان قد سبب لواحد مع ان كل واحد علة مستقلة في الوجوب العقل لا يابى
وكذا نواقض الوضوء والغسل فان كل واحد علة مستقلة بالنقض في ايجاب الوضوء وعدم واحد منها لا يقتضي
عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني وهو عدم الجواز في المستنبطة فلان من اعطى فقيرا شيئا
فقيرا قريبا احتمل ان يكون الداعي له الاعطاء الفقر خاصة والتقوى خاصة والقرابة كذلك
ويحتمل المجموع والاثنان والثلثة وهذه الاحتمالات متنافية فيكون النفقة خاصة علة بناء على كون غيره
علة او كونه جزءا من الباعث فلا يخلو اما ان يكون احتمال كون كل واحد من تلك الصور علة العقل متساويا
للآخر او يترجح بعضها فان كان الاول امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة
وان كان الثاني فذلك الترجيح يحصل بامر وراء المناسبة لان تلك مشتركة بين الاحتمالات وح يكون
العلة هو الراجح دون المرجوح اقول هذا كلام المحصول وفيه ان العلة عنده هو المعرف وتعدد المعرف
في صورة التساوي جائز لانها معرفة او باعثة على اختلاف بينهم فيجوز تعدد العلل المنصوصة في محل واحد كتعلق
الارتداد الزاني فان الارتداد وكفرا مستقل في اقتضاء القتل او وجوب وضوء النائم المحدث فان النوم

مستقل في ايجاب الوضوء كالحدث اقول فيه مرفي كلام المحصول ان اجماع علة تامة وكلاهما
يوذن بخلافه فان المراد باب عث العلة التامة قلت الظاهر ان باعث العلة الناقصة وان حمل على
التامة فغيره النوم ليس علة تامة بل معرف كما مر في المص وغيره والجواب وقت اجتماع النوم والحدث فالعلة التامة
المجموع كما في الجزئين من الكل فانه اذا اجتمعا دفعة يكون العلة الكل واذا تعاقبا يكون العلة الاول وشرط عدم
اثر ما بعده الثالث القلب اي ان الكاتب الواقع في الطرق الدالة على ربط علة الوصف الى الحكم
وهو ان يعلق علة العلة المذكورة في القياس بنقيض الحكم المذكور فيه ويرد لا ذلك الاصل بعينه كما اشار اليه
المص بقوله وهو ان القلب تعليق نقيض الحكم المذكور في القياس على علة العلة المذكورة في القياس مع اتحاد
الاصل واما اشترط اتحاد الاصل لانه لو ورد الحكم الى الاصل آخر كان ذلك الاصل الآخر اما ان
يكون حاصلا في الاصل الاول او لا يكون فان كان الاول كان رده اليه اولى لان المستدل
لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان كان الثاني كان اصل القياس
الاول مقتضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم وقد ذكر جماعة
لان يمكن ان يكون اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيء والثاني امتنع اجتماعهما لاصل
لانا شرطنا وحدته في المحصول منهم من جوز امكانه لوجهين الاول ان يكون الحكم الذي علقه القائس
على العلة لا يدل ان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القائس عليها والا لما كان ذلك لا يكون ان اللفظ لم ذلك
الحكمان اما ان يكون اجتماعهما او لا يكون فان كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان يكون العلة
الواحدة حكمان غير متنافيين والثاني في لانا قد بينا ان الاصل الذي يرد عليه القائس والقائس لا بد ان
يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل ان يحصل فيها حكمان متنافيان اذ الاول المستنبط لا بد ان
مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل ان يكون مناسبا لحكمين متناقضين وجوزه آخرون لا يمكن تنا
في النوع دون الاصل فيجوز اجتماعهما في الاصل فلا يضره هذا القلب وجه يستلزم الجواب عن الوجه
وتجريده ان القلب يحيل الاصل محاله وكذا الوصف الذي جعل علة بحيث لم يلزم تنافيهما في الاصل
كمن ثبت اجتماع المتنافيين في النوع كما اذا قال القائس ان الاعتكاف يجب فيه الصوم لانه

فلا يكون

فلا يكون لجزء قربة كالوقوف بعرفة فيقول القلب فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فاجتمع في الاعتكاف
حكمان المتنافيان من غير ان يتنافيا في الوقوف بعرفة لان الحكم في الوقوف بعرفة على طريق القائس وهو انه
يشترط في كونه قربة الزيادة على مجرد اللبث والقلب قائل به لكن قول لا يشترط في كون الوقوف بعرفة قربة
الصوم كما يقول به القائس الا ان القائس يقول الزيادة على مجرد اللفظ اللبث في الاعتكاف الصوم
والقلب يقول ان الوقوف بعرفة لبث لا شرط فيه الصوم كذلك الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه
الصوم وهذا المثال قلب لتصحيح مذهب القلب وقد يكون لابطال مذهب الخصم مثاله ان يقول
القائس صيغ غير المرئي مع مخالفة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول القلب ما ثبت
به خيار الرؤية كالنكاح ووجهه ورود ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما
للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة اقول المذكور القلب انما
يذكر دون كون الاصل الواحد والعلة الواحدة دليلا على المسائل فيقول المجوزون ثبوتها بامور
بامور زائدة فلا منازعة بينهما حتى يجاب عن الوجه الثاني المذكور في القلب ان المناسبة قد لا يكون
حقيقية بل اقناعية والقلب يكشف انها ما كانت حقيقية وهو ان القلب في الحقيقة معارضة الترجيح
العضدي الحق ان القلب باعتبار راجع الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل
والقلب كذلك الا ان انه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياس المستدل
والمعارض وفائدة ذلك انه اولى بالقبول من سائر المعارضات لانه ابعد من الاحتمال الذي
كان في قبضا للمنع فان هدم دليل المستدل لا دام للنقض ظاهر فيه ولا نزاع للمستدل من
الترجيح وقال العلامة التفتازاني لان القلب يلزم للمستدل من الترجيح انما يقصد وعلة من الشيء
ههنا الدليل واحد هو الكلام واقول يمكن ان يكون الدليل في طرف لمعلل الدعوى اقوى سيما
اذا جوزنا الزيادة في الجملة كما سيجيء تفصيله وفي المحصول القلب معارضة الا في امور احدها
انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن فيه الزيادة والثاني لا يمكن منع وجود العلة
في النوع والاصل لان اصله وفرعه هو اصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات الا انه لا يمكن منع

منع وجود العلة في النوع والاصل لان اصلها وفرعها واحد هذا هو ثاني وجهي الفرق المذكورين على ما نقله
من المحصول ولم يذكر المص الوجه الاول لانه يرجع من ما ذكر في الوجه الثاني واقول دعوى ان القائس لا يجوز له منع وجود
العلة في الاصل والنوع ثم لان القياس الذي قاسه القائس في صورة الاعتكاف يكون فيه منع مجموع العلتين
التي لا يلزم عليه لتحقق ذاته لكن المستدل القائس منع حكم القائس في الاصل كما في صورة قول المستدل الصوم
شرط في الاعتكاف لانه لبث مخصوص لا يكفي في كونه قربة مجرده كما في الوقوف بعرفة وقول القائس
يشترط في الاعتكاف الصوم كما في الوقوف بعرفة لانه لبث مخصوص لا يكفي في كونه قربة مجرد كونه
لبثا فيرجح المستدل وقول لانم ان الصوم شرط في الوقوف بعرفة اقول ظاهر ان المنع الاصل غير
متوجه دائما فان القائس لا يدعي ان الصوم شرط في الوقوف بعرفة فالمنع المذكور في هذه
الصورة وقدح تاثير العلة فيه بالنقض كما اذا قال كونه لبثا مخصوصا لا يكفي في كونه قربة مجرد كونه لبثا
اذ العلة متحققة في الاصل ولا تحقق فيه الصوم ويمكن القدح بعدم التاثير ايضا لكن لم يتعرض له لانه
معلم مقايسه وقلب قلبه في المستدل قلب القائس اذا لم يكن قلبه مناقضا للحكم لانه اذا كان مناقضا
يبطل اصل الدعوى التي القائس في ضده واثباتها ان قلت المعارضة مع المعارضة غير نافعة لان المستدل
يبقى مجرا والمقصود المعارض تحيره واذا اتى بدليل يعارض دليل المستدل صار دليل المستدل في معرض
الابطال قلت قلب القائس اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن القدح كذا في المحصول واقول فيه
بحث لان معارضة القائس يرجع الى النقض الاجمالي فيبقى القياس الاول كالثاني منظورا فيه ثم
القائس قد يكون القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص
فلا يكون مجرده بدون قربة كالوقوف بعرفة فلا يشترط فيه الصوم فيقول القائس المعارض لبث مخصوص فلا
يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في الاصل والقلب لا يتنافيان فيكون
في الاصل متنافيان في النوع اي الاعتكاف فان مقصود من تقرير القلب ليس مجرده قربة انه لا بد فيه الصوم
اذ ليس الزيادة غير الصوم فيرجع معنى قوله ليس مجرده قربة انه لا بد في الاعتكاف من الصوم فيتحقق منع
الاعتكاف انه يشترط فيه الصوم والاشتراط فيه الصوم غير الا وانه لا بد تحصيل الصوم في الاعتكاف

من ملاحظة امر آخر وقد يذكر القائل القلب لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح على الرأس
ركن فيراد كان الوضوء فلا يكتفي فيه بما قل ما يقع عليه الاسم كالوجه وساير الاعضاء في المسح والغسل فيجيب
المعترض القائل فلا يتقدر بالربع كساير الاعضاء وقد يذكر القائل انه يكتفي بالاقل ولم يثبت بالمذهب
واما ضمنا وهو ان يستدل على فساد لازم هو لوازم مذهب الخصم كما في البيع الغائب موعقد
معاوضة فيتعلق بالمجهول بالعوض وهو البيع كالنكاح فيقول المعترض القائل فلا يثبت في خيار الرؤية
كالنكاح ويلزم خرق وخيار الرؤية فساد البيع كما مر تفصيله اعلم انه يرجع الى العلة تامة يلزم اجتماع النقيضين
اذا استند النقيضان بعد الاصل تامل الحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع
بتخصيص الدليل في غير محل النزاع والقول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل
واقسامه ثلثة الاول ان يستنبع المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما قال القاسم في القائل
في المثل قتل ما اصل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت غير الدليل لكن
عدم المنافي قطعا يلزم منه وجوب القصاص والا لزم خرق الدليل عدم منافاة وجوب القصاص والمقدم
القصاص الثاني ان يستتبع ابطال ما قد الخصم الى ابطال ما يتوهم انه ما قد الخصم وفيه مذهبه او موضع كونه
ما قد المذهب فلا يلزم خرق ابطال مذهبه مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع ذكر القصاص كالوسيلة
اليه خرق الجراحات القاتلة فيقول الشافعي في المثال المتقدم وهو مثله القتل بالمثقل التفاوت بين
الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو الزوج الجراحات القاتلة فيقول الخصم اقول بموجبه اي
بموجب دليلك ولا يلزم المطلوب وهو وجوب القصاص لان موجب الدليل عدم مانع خاص فيوجب
القصاص فانه لا يلزم خرق انتفاء مانع واحد اسقاط الموانع ووجود جميع الشرائط والمعصية للقاتل الثالث
ان يسكت المستدل عن صورة غير مشهورة ويستعمل قياس الصورة مثل ما يثبت انه قربة فشرط النية كالصلوة
ويعلل الوضوء قربة اي الوضوء ما ثبت انه قربة فشرط النية فالوضوء شرط النية فالمستدل سكت عن
الصغرى فلا يقول الوضوء ما ثبت انه قربة فيرد القول بالموجب فيقول الخصم اقول بموجبه انه يجب
النية في الوضوء فهذا يرد اذا سكت المستدل عن الصغرى اما اذا كانت الصغرى مذكورة يوضح

المستدل

منع كونه بعض العلة مستقلا او غير مستقل بل جزء المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة ودون الاول وان يكون جزء علة فيرجع
الاول على تقدير وعلى التقديرين فلا يحصل العلم بالاول مثاله ان تعلل حرمة الربوا بالطعم فيجاب بالمنع لانه جزء علة
اما غير مستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فينبغي استقلال الاول مثاله ان تعلل القصاص في المحدود بكونه قتلا عمدا وانا
فيعارضه بكونه بالخارج لانه لا جاز ان يكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالخارج ثم استبدال المثقل اقول
المشهور ان المعارضة جزء اقامة الدليل على خلاف ما قام الخصم والفرق ليس الا بالخصوصية اما في الاصل فلان
عليه النزاع وفي الفرع فلان ثبوت حكم الاصل لا يحتمل بلك الخصوصية ان يكون علة او جزء علة مع تعارض هذا الاحتمال
القياس الاول بانه لا ثبت عليه الاصل او حكم الفرع وبالجملة هذا ضائع ثم ان المعارضة في الفرع انما يتصور اذا
لم يكن العلة في الكاشف كما هو مذهب الاشاعرة فانه اذا كان كاشفا يتحقق الكاشف يتحقق حكم الفرع
لعدم تخلف المدلول عن الدليل تامل وهو اي الفرق بين الفرق بين على تقدم تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في الخصوصية
دون المستنبطة كما مر لكن لا يصح بناء ذلك عليه اذ لا يلزم تعدد الحكم لجواز ان يتحقق حكم في الفرع المانع والقول بتعدد
الاحكام بتعدد العلل ولهذا لو سلم المرتد الزاني القاتل زالت باحد القتل الردة اي اباحة قتله بواسطة الردة ومن
الزنا والقصاص بواسطة القتل فانها باقيان واذا عفي ولي الدم زالت اباحة قتله بواسطة القصاص فبقي القتل بواسطة
الزنا او بالحد الاول السابق بان يتاخر العفو عن صدور الزنا على صورة يتوهم الاجتماع او يتاخر الشرك بان يتوب
التعدد المشترك من الزنا والردة على اباحة القتل او ان استقلال كل واحد مشروط بانفراده كما في اعدام الكل فان كل
عدم منفرد مستقل في عليه عدم الكل بشرط الانفراد واذا اجتمع جميع الاعدام فهو يكون الكل علة مستقلة لان القتل ابطال
الحيوة وهو شيء واحد فلا يتصور تعدد الاحكام في محل واحد وليس ابطال الحيوة واحتمالين مختلفين لا جنسين يحتمل
باعتبارهما يجرم بالاولى كما حسبه من لم تعدد الاحكام في قتل المرتد الزاني القاتل فانه زم القتل حيثيات يحتمل
حيثية منها اباحة فتحقق الاباحات بعللها وخلاصة الجواب ان القتل امر واحد لا يتصور فيه التعدد ثم كان عند قبول الزنا
الاسباب متعددة والمسبب واحد فاذا انتفى بعض الاسباب بقي البعض على لا انه ذهب بعض افراده لا يلزم
وبقي البعض اقول فيه تردد ان عدم المعلول بعدم العلة ويلزم من هذا الكلام ان يبقى العلة ويبقى المعلول كالمعلول
بقاء اظهر من كلام المص في الجواب الاول يقتضي تعدد الحكم بناء على تعدد العلة وتحقيقه ان تعدد العلة في الاصل والفرع

يقتضي تكثير فيهما فالحكم الاول الذي كان القائس بصدد اثباته ثم ثبت اذا الحكم الثاني في الثابت بالعلة الثانية يكون
حكما آخر فلا يكون دعوى القائس باثبات نقيض دعواه كما هو دعوى الفارق واقول هذا كلام لا ينظر الا الوقوف
باطراف الكلام لا بد ان يعلم ان الفارق مستدل معارض للقائس والمعارضة يحتمل ان يكون باعتبار مخالفة اصل الدعوى
او باعتبار مخالفة مقدمة من مقدمات دليل الدعوى وعلى الاول يكون المقدمة اثبات نقيض النتيجة وعلى الثاني يكون المطلوب
اثبات نقيض المقدمة مثلا اذا قال القائس النبيذ حرام لانه مسكر فيجيب الفارق بان الاسكار علة مطلقا الا ان النبيذ فيه مانع
لان الاسكار ليس علة للحرمة والمانع الشدة المطربة فيجيب او يقول الاسكار علة مطلقا الا ان النبيذ فيه مانع
حصول الحرمة فيكون النبيذ حلالا فالقائس يقول انما يصح الحكم بحل النبيذ اذا لم يجز تعليل الحرمة بعلتين لانه اذا جاز
يصح ان يقال لا يتم معارضة الفارق لان المعارضة اثبات نقيض دعوى القائس ودعوى القائس كانت حرمة النبيذ
ودعوى الفارق كان حله وهو لا يتم بمجرد ابطال عموم العلة واثبات مانع التبول في الفرع على الحكم الحاصل بالعلة
الاولى اذ يجوز على تقدير جواز تعدد العلة في الاصل والفرع انما يكون العلة الاولى مخصوصة بالاصل ويكون حرمة
النبيذ لعلة اخرى فلا يلزم من تخصيص العلة بالاصل او يكون عدم المفسد اثبات المانع في الفرع من قبول حكم علة
الاصل ان يكون النبيذ حلالا وهو ظاهر فالقائس في هذا المقام مانع لا يدعيه الفارق من استلزام معارضة حل النبيذ
فالفارق لو اراد في جواب المنع مستدلا بان تعدد العلة يستلزم تعدد الحكم فاذا تعدد علل الحل فقتل الزاني المرتد
القاتل يلزم تعدد الحل فيلزم من عدم تاثير علة حينئذ حكم الاصل في حل القتل عدم جواز تاثير علة اخرى في حكم علة
الاصل اذ كل علة حلال لو فثبت نقيض دعوى القائس وهذا انه دعوى الفارق اذا كان حل النبيذ لا يحصل
على تقدير اتمام مقدمات معارضة انما انتفى بحل الاول وحل الثاني حكم آخر وهو غير كاف في المقام والتحقيق
متشارك في مطلق الحل ونقيض دعوى كل حرمة او بالعكس كما قلنا ويجوز ان يكون مراد القائس الحرمة المطلقة والعلة
والى خفت لكنها متشاركة في اقتضاء الحل المطلق ويصح الاستدلال الوصف الخاص على الحل المطلق على تقدير
تسليم ان العلتين لا تقتضيان الا نوعين مختلفين من الحل لانهما اذا اقتضيا نوعين مختلفين اقتضاء العدد المشترك
ايضا ثم ان الفارق يقول في باقي الاجوبة ان تعدد العلل على حكم واحد غير جائز لان العلل المتعددة واذا دورت
على معلول واحد لا يكون العلة الاولى باقية او العدد المشترك او اذا ركب غير العلل وبناء هذا الكلام على العلة

تامة فلا يجوز على تقدير التوارد كونها علة تامة لان توارد العلل وجنايته الكلام على معلول واحد ح على الاجماع والتعاقب
اقول هذا الكلام صحيح لكن كلام الفارق حيث قال ان علة الاصل تحققت في الفرع غير مثمرة فلا في الفرع منع ان الكلام في العلة التامة
لا فيما هي فان فرع الفارق ما قوة فيه ويمكن ان يناقش بان الحكم الواحد كالحل المطلق اذا جوز تعليله بعلتين مستقلتين
واردتين على الحل المطلق فيلزم توارد العلتين على حكم واحد والحق انه لا يجوز تعدد العلتين على معلول شخصي واما الاحكام
كالاباحة في التوارد وعليه باعتبار افراده العلل وكذا الحال في الحل والحرمة ونظائرها مع تخلل شرط من الاحكام
المتوجهة على المقام والسابق منفي لفرض الاقتران هذا بيان لضعف قول من قال ان في صورة الاجماع السابق
وظهر الجواب الى السبق خلاف الفرض فان كلا منافي العلل المجتمعة في محل فرد المشترك بقطع اي تعدد المشترك لا يمكن
ان يكون علة في صورة الاجماع لان كل واحد من علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال لقبول كل واحد على ما هو
جعل التعدد المشترك علة ولا فرض لسابق اقول قد مر الاختلاف في العلة فلا يتصور دعوى الاجماع الا ان يراد
اتفاق بعضهم والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من غير شرط انفراد كل واحد اقول فيه ان العلية بالاستقلال
ليس بالاجماع فلا يجوز صرف الكلام عن ظاهره والعجب انه قال سبق تحقيقه آنفا وعليه توارد العلل اجاب بان العلل موقوفات
وهنا يدعي الاجماع بانها علل تامة اعلم ان الفرق معارضة من غير اشتراط ان يكون قياسا بخلاف القلب فانه معارضة
القياس بالقياس وايضا الفرق يحتمل ان يكون معارضة مع مقدمة تثبت الفعلية والصحيحة وح لا يكون لعدم جواز تعليل
الحكم بعلتين مدخل في المعارضة او المعارضة مع المقدمة ويكون كمنا هذه العلة ليست علة لكذا اقامة الدليل على خلاف
ما اقام الخصم على علية الوصف وكذا المعارضة في دعوى عدم تاثير العلة في الفرع فان الفارق يثبت عدم التاثير وحاصله
ابطال دعوى استلزام القياس فالمعارضة مع مقدمة ضمنية وهو قول المستدل الدليل مستلزم للمطلوب في شرح العضدي لما كان
تعدد العلل حجة قالوا اولا جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحد منها مستقلا بالعرض غير مستقلة لان المعنى
استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا ثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد زمانا والواحد
بان ليس المعنى ما فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بواحد دون الآخر فيثبت بها ويثبت لا بها الجواب لا نم لزوم
الاحتمال فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها وذلك
لا ينافي ثبوت الحكم لا بها اذا لم يوجد او بها وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها

على اجتماع المطلق غير توارد المطلقين على صح

استقلالها وهو ظ وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال
عند الانفراد وثبوت الاستقلال حال الانفراد امر ثابت وعند الاجتماع يتميز بالاستقلال مجازا الوقت
هذا الكلام ينافي الاجماع الذي ادعاه المص فانه لو اريد بالعلة المستقلة المعنى المجازي توجه كلام المعترض ولم
يندفع به وان اريد الحقيقي فهذا ينافيه وايضا قد علمنا ان التوارد على الكل لا ينافي ان يكون مستقلا لا فاقة
حصة منه ولا يحتاج الى الحمل على الاستقلال مجازا الفصل الرابع في شرائط اركان القياس قد مر
منع الاركان والمراد بالاصل والفرع على الطريقة المشهورة وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكم
لان القياس انما تحقق بتشبيه الفرع بالاصل في الحكم فلا بد ان يتحقق الحكم في الاصل لان التشبيه الفرع به اي
بالاصل في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه اي فرع ثبوت الحكم في الاصل عبارة المص هنا يعني ان التشبيه
متحقق في القياس فاعل وان يكون حكما شرعيا اي حكم الاصل لا بد وان يكون شرعيا لان الغرض من
القياس الذي يكون نتيجة حكما في القياس الذي نتيجة شرعية يكون الحكم في الاصل عقليا يجوز استناد حكم
الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى الشرع واذا استند واحد من تلك الامور
يكون النتيجة شرعية كما اشار المص بقوله فيكون شرعيا وهذا رد لمن قال ان الاصل يلزم ان يكون حكما شرعيا
في الشرح العضدي انه لا يمكن القياس في غير الحكم الشرعي ولا يجوز ان حكم الاصل حكما عقليا والحسيات لان الغرض
اثبات حكم شرعي على ما اراه في علته وذلك لا يتصور الا بان يكون حكم الاصل شرعيا في الحصول هو اضعف
لان ثبوت الحكم في الفرع توقف على ثبوت الحكم في الاصل وكما كون ذلك الحكم معللا بالوصف الذي هو
في الفرع فيتقدر ان الموقوف اولى عقلية يمكن ان يكون المرفوع الباقي بمعنيين وح لا يمكن موقوف حكم الفرع
الاعتقادات بمنزلة المنفي على المعنى يح فيكون ثبوت الحكم في الفرع بمعنى اقول اراد بالحكم من قال انه لا بد
من الحكم الشرعي القضية الحملية فلو من الجنس في الاحكام الخمسة ثم كلام ابن الحاجب وشرحه ان فرض ان المراد بالحكم
القضية الحملية يكون كلام المص كالمصرح ضمنا الا ان يتوجه على المص المحصول ان الاباحة حكم شرعي وعقلي ان الحصر حصل
انتزاع في الاباحة لغيابها في كونه عقليا وشرعيا يعني القياس في الاباحة بوجود العقل حرمة استناد الحكم
وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن اجماع معتبرا فانه لا فرق بين ان لا يكون حكم الاصل اصلا او يكون قبل

الشرع

لكن يكون خلف القياس منسوخا اقول العلة اذا فرضت انه لا يحتمل النسخ اصلا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس
لان العلة ان تحققت في الاصل والفرع فالمتوسط عبث لا يحتاج اليه والا اي ان لم تتحد العلة لزم التعليل
بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع في المحصول يلزم ان لا يكون طرفي ثبوت الحكم في الاصل هو الحاصل
لان العلة بما يلحق الاصل القريب بالاصل البعيد اما ان يكون هي التي يلحق الفرع بالاصل القريب او غيرها
فان كان الاول لكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير ذلك الاصل القريب لغوا وان كان الثاني تعليل الحكم
الاصل القريب بعلتين وهو باطل اما الاول فلما بينا ان العلل حكم بعلتين مستقلتين في واما الثاني فلانه لا يمكن
اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوصل عليه بالعلة الموجودة في الاصل البعيد ومتى توصلنا الى ثبوت تلك العلة
امتنع تعليله بالعلة الموجودة في الفرع لان تلك العلة انما عرف بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك
كان العلة الثانية عديمة الاثر فيكون التعليل بها ممتنعا اقول يجوز ان يكون الاصل معلوما بالقياس ويحتمل اصلا
لمناسبة بينه وبين الفرع الثاني والعلة يكون هي الاولى ولا يلزم كون التوسط عبثا مثل قياس القطع على البر حيث
انه جائز فان ثم قياس القطع على البطيخ والاشكال ان قاسه عليه اقرب من قياسه على البر فلا يكون التوسط
عبثا ولو سلم ان التوسط عبث لا يلزم عدم صحة القياس على ما يشتمل على مقدمة غير صادقة في المطلوب ولا ما فيه
وذا لا ينافي الاستدلال ثم الترك لا يتم بوجه اقول فلا يناسب عدة الاشتراط على ان مقدمة العلل المستقلة قد مر
جوازه وان لا يكون دليل الاصل شاملا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح في جعل احدهما اصلا والآخر فرعا
وان نظر بتعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فالنص لانا نقول غير المنصوصة واما عند القائلين بانه يثبت
مطلقا فرأي بالنص او الاستنباط اي العلة المستنبطة لان رد الفرع اليه لا الاصل الثاني يصير ذلك اي ظهور
تعليل حكم الاصل بالجامع المعين وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع بحسب الزمان كالتيمم المتاخر عن الوضوء
فانه مبدل الجزء الحصول قال واجب ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع كما اذا اريد قياس الوضوء على
التيمم في وجوب النية لان التعليل بالتيمم انما ورد بعد الجزء الحق ان يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل لا ذلك القياس
لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل ان كان حكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف بالاباحة او ما
كان حاصلا به فيكون ذلك كالنسخ اما ان وجد قبل ذلك دليلا فوسوسة القياس يدل على ذلك الحكم جاز ان تاخر الوقت

تزاوج الادلة على دليل واحد فيرجع اقول لو سلم لزم ان لا يمنع قياس فرع تقدم على الوجوه واما قياس فرع كان بوجوه
فلم لا يجوز لا بد للنية فرد دليل وان لا يكون حصول الاجر من سبق القياس شهادة عدد واحد وتقدير الركعات في الحدود
والكفارات وكما يمنع القياس وضرب الدية على العاقلة في شرح العضدي شرط القياس وهو شمل على الحكم في
غير محله فاذا لم انتفاء ذلك قيل انه مخصوص عن سبق القياس اي طريقة الدلالة التقديرية اي جعل عادلا وكما زوا
عنه فلم يبق على ضابط القياس فلا يقاس عليه فيه فرد لا يعقل معناه ونتيجة للاحتمين قسم لفرع عن قاعدة فقرره شهادة
جوهر قال عليه السلام من شهد له جوهر فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم بغيره وان كان اصل منفي الفرع الثاني لكن
من التدين والصدق فانه علم ضرورة ان القاعدة مقررة لم يخرج منها الا هذا الفرد كالمستثنى منها وثبوت حكم
خلافه في غيره اعداد شرعا مقطوع به وقسم لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركعات ومقادير الحدود وخصوصية
سائر الكفارات ومنه ما لا نظير له وهو ايضا قسمان قسم لم يذكر حصل له فراد علته سفر وهو مناسب
للرخصة ما فيه حرج المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في محل آخر وقسم آخر ليس له حق ظاهر كالقسامة وهي
تحلف من العقل خمسين قسما ومنها التغليظ في حق الدماء والايمان يتعذر الاعادة والقتل بغير شهد الاثنين
ولا لاشتراط الذين لا يزيدهم وازع التقوى الحلف عليه حلفه واحدة فرد عن فيه مصلحة ان ولا نظير له واقول الحقيقة
في الصورة المذكورة لم يحمل العلة التي هي احد اركان القياس ولا يخفى لجملة من شرائط الاصل ولو عد كان عده
في شرائط العلة اولى وان لا يكون ذا قياس مركب اهو ان يتعين الخصائص خاصة على حكم الاصل فان احتفا
في العلة فهو مركب الاصل وان اختفا في وجود ما في الاصل فهو مركب الوصف كالتي المقتول عبدا فلا
يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه باعتبار العلة وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي
يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق والسيد او الوارث لاحتمال ان يعتق عند الجزء عند اداء
النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا آبادا فيستحق الورثة لا العبوديه فان سلك العلة بطل الحاق العبد به
بالمكاتب في عدم وجوب القصاص لان المستحق معلوم والا ان ابطلت العلة التي هي الجهالة منعت الحكم عدم
وجوب القصاص على القاتل في الاصل الذي هو المكاتب لانه اي الحكم انما ثبت بناء على العلة التي
هي الجهالة فلا ينفك عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل اي الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع

كما لو كانت هي الجمالة امتنع الحكم في الاصل كما لو كانت العلة كونه عبدا وعلى التقديرين فلا يتم القياس هذا مثال
مركب الاصل اما مركب الوصف فمثاله اذا قال الشافعي مستدلا على ان تعليق الطلاق بالتزوج لا يصح والمبين
اشار المصنف بقوله كما يقول ان تزوجت هندا فهي طالق لا يصح قبل النكاح كما لو قال هند ان تزوجها طالق
فيقول الحنفي فيصح وجود التعليق في الاصل بل هو متحقق فانه يصح هذا الفرع تعين ان لا يكون الحكم في الاصل معلقا بالتعليق بالتنجيز
واذا تعين هذا بطل الالحاق اي الحاق الصورة المذكورة بالاصل لعدم وجود العلة التي هي التنجيز والا اي وان لم يصح الفرع
المذكور صح الالحاق انتفت الحكم في الاصل وقلت ان صحيح كان الفرع فلا يتم القياس على التقديرين لان لا يمكن على تقدير
الحكم في الاصل ان يوجد العلة في الاصل في الشرح العضدي من شروط حكم الاصل ان لا يكون قيد في
مركب وهذا يستغني عن اثبات حكم الاصل بالدليل لو اقتضى الخصم لو فرض ان الخصم يكون مانعا يكون الخصم
معلل بعلة المستدل فذلك اما ينفي علتيها او وجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف
ثم ان الاول ان اتفق فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل
والثاني ان اتفق فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف بغيره او على صاحبه ما في مثاله
اقول اي يجب ان يختصر حيل ما جعله المصنف شرطا للاصل شرطا لحكم الاصل وهو الاول والبحث الثاني
في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد المستدل واذا فيه اما في عينها كالشدة
في الخمر اذ في جنسها كالكيل في قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل اما العين فكما قيس النبيذ
على الخمر الجامع الشدة المطربة اي عينها موجودة في النبيذ واما الجنس فكما قيس الاطراف على القتل
الجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية وهو جنس الاتلاف النفس والاطراف الذي يقصد الاتحاد
فيه فيكفي تحقق ذلك ولا يجب ان يكون الجناية في القتل بعينها هي الجناية في الاطراف وسيأتي الجنس ودرك الان
المقصود تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة واحد الامرين تحققه واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع
لا بعينها ولا بجنسها فلا اشتراك اقول حمل هذا الشرط من شروط العلة انسب وان يكون حكم الفرع مساويا
لحكم الاصل فيما يقصد المستدل واما ما في عينه اي غير الحكم كوجوب القصاص على النفس المشترك بين القتل العمد
اذا قيس القصاص على النفس في القتل بالمثقل على القتل بالمحدد والحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو

وهو القتل اي جنسه كاثبات ولاية النكاح للاخ من الابوين كما مر قياسا على الاب مثلا على اثبات
ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية واما اذا اختلف الحكم في الاصل بعينه وهو القتل لا جنسه كاثبات
ولاية النكاح للاخ من الابوين كما مر قياسا على الاب مثلا على اثبات ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية
واما اذا اختلف الحكم لا يصح شاهد قال الشافعي يجب الظهار الحرة في حق الامة كما لو قال
المسلم متاهيه بالكفارة والحرة في الذمي موقوفة لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما وان لا يكون منصوصا
عليه لا اثباتا ولا اصلا بالقياس والا فيلزم تحقق القياس اقول يجوز ان لا يعلم القياس المنصوص
بالقياس ويعلل بالفرع وقال العلامة التفتازاني قد يقع ذلك بان تعاضد الادلة فائدة في الفصل الدال
عليه بما يكون مختلفا فيه كالعام المخصوص البحث الثالث في شرائط العلة يشترط ان يكون علة الباعث
بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تكميل صفة او تحصيلها او دفع مفسدة وتقليلها لا امارة
مجردة لانها لو كانت مجردة امارة لم يكن لها فائدة الا توقيف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم يكن
منصوصا او مجمعا عليها والاعرف الحكم ايضا بالنص او بالاجماع لانها فان قوله كل في الخمر معلل بالاسكار
تصريح بكونه الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة التي ان يعرف بها وهي مستنبطة في علم الدور لان المستنبط لا يعرف
الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها يلزم الدور اقول فيه بحث يعلم فيما مضى لا يجب العلم عندنا
لان العلة ثبت بالنص فلا يحتاج الى ان يعلم بحكمة الباعث اقول المصنف صرح بان العلة لا بد وان يكون
مصحوبا بحكمة العلم كونها باعثة غير لازم فلا تنازع بالتوليد وان يكون وصفا ظاهرا لا يكون
حكمة موجودة لخفائها وعدم ضبطها وقد مر تفصيل ذلك اقول نبأ ذلك بان حركة العلة على الحكم اذا لم يكن
وصفا ظاهرا والجواب عنه ظهر بالتامل وان لا يكون عدميا في الحكم الشوقي يجوز تعليل الحكم الشوقي بالوصف
كما يتم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم التعقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف
واما عكسه هو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر على جوازه في الشرع العضدي والمختار منعه
لنا انه ان لم يصح احد قول العلة كذا او عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لصح والا لكان قد تحقق مع انه
لا فرق بين ان يكون علة الاخبار عدم الاصابة او انكاره وعلة تصرف الولي في مال المولى به الجنون او عدم العقل

والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدم بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل بان العلة
وجودية فلا تحقق بها العدم بيان انها وجودية ان تقتضيها وهو الا عليه عدم تصدق على المعدوم فهي
وجود والا عدام التقيضان واجيب بان ما ذكر قوة من الدلالة على ان العلة عدمية ثبوتية بعارض ذلك
وهذا انما لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت متحققة لا كلما الذات كانت كذلك
لا العلة كانت عليه العلة لكانت العلة زائدة عليها ولزم التسلسل واقول لا شك ان العلة امر ثبوتي بمعنى ان السبب
ليس جزءا من معناها وذلك فالا ريب فيه والتسلسل اللازم واقع ولو كان عدميا ولا محذور فيه لانه في
الامور الاعتبارية ثم اورد ان هذا الدليل لو صح يبطل كون العدم علة للعدم مع انه جائز اتفاقا والوجود
علة للعدم ايضا اذا العلة امر ثبوتي تقتضي وجود المعلول كما لا يخفى وهذا اي اشتراط عدم كونها عدمية في امر
وجودي عند ما غير واجب لان المدار على النص فلا يلزم من ذلك لجواز ان يقع النص بعلية امر عدمي اقول
فيه بحث فان الكلام في ان العدم يجوز ان يقتضي الامر الوجودي ام لا هذا لا يتوقع على ما هو الحق ان
الامكان امر عدمي يقتضي الحاجة الى العلة وهو امر ثبوتي والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل
اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم والحق ان العلة اما ان يكون قاصرة او متعدية فان كان الاول لم يصح
التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع حرمت الربا
في البر لكونه بر ايوف كون البر مناسبا لحرمة الربا واما ان كانت العلة متعدية لم يصح ان يكون محل
الحكم علة للحكم لان العلة المتعدية هي التي توجد في مورد النص بخصوصه مورد النص فتستحيل خصوصيات غيره
لان الشيء يستحيل ان يكون نفس غيره اقول لو كان علة الحكم نفس الشيء يلزم ان يكون ازليا على كون
العلة تامة كما ذهب اليه المص لانه كلاما في علة القياس ولا كون ان يكون نفس العلة الا يلزم تعليل الحكم
الفرع بنفسه الاصل وهو غير جائز لانا نقول الكلام في جواز علية المحل بمعنى علية اشتراط عدم كون محل الحكم
علة كما يظهر من اخر الفاضل التعليل انما هو التوسل بالعلة لاستحقاق الحكم الشرعي وهي موجودة
في صورة العلة القاصرة سواء كان محلا او لا لان حقوق الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة المستنبطة
يستفاد من حكم الاصل متوقفة عنه فلا يكون مفيدة له والا دار ولان الفرع لا يكون محتاجا فيه لانها

لا تنافي فتحت قاصرة والفائدة الاطلاع على الحكم هذا جواب عن احتجاج المانعين وفيه ان بيان
الحكمة في المقام غير مناسب لان الكلام فيما يناسب المسائل الاصولية والحكم والمصالح وان كان اذ هي
لا تنافي التنبيه الى خلاف التعبد الصرف كون لا مناسبة لها هنا تامل فيه ومنع القياس هذه فائدة مناسبة للمقام
فان الاعلام بان القياس غير محقق صورة يكون العلة محل الحكم فيما فرض اصلا او مهم فلا يشترط تعدية العلة
عموما لان المحل لا يكون تعدية كما اشرنا ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل من شرائط علة حكم الاصل ان لا يتاخر
ثبوتها عنه فرض ثبوت حكم الاصل كما في نبيذ اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس يكون نجسا كما في
فيمنع كون عرق الكلب نجسا فيتم لانه مستفاد فان استفاده انما يحصل بعد الحكم بنجاسته فان لو تاخرت العلة
عن الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وانه باطل لان الحكم بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير
الحق كذا في الشرح العضدي اقول العلة الغائية متاخرة عن الحكم بحسب التحقق الخارجي فلا بد ان يراد عدم التاخر
بحسب العلم وفيه انه يظهر انما يحصل المراد عدم التاخر بحسب العلم تعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض
له الجنون بالجنون فان جنس الولاية لا يتقدم على الجنون فان الاب في الصغير قبل الجنون تعليل الولاية بالجنون
انما فاسد غير صحيح وان لا يرجع على الاصل بالابطال من شروط علة حكم الاصل ان لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها
فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصل شامل قوله اصطاد الله عليه الذي لا يجوز
الطعام بالطعام الا سواء بسواء من حكمه حرمة ذلك في التفاضل غير الطعام وعلل الحنفية بالكيل فخرج التفاضل الذي
لا يكال فقد ابطل حكمه فلا يصح القياس من شروط علة حكم الاصل ان لا يخالف نصا جليا او اجماعا قطعيا
كما في الملك لا يتحقق لهولته على من سبق عليه ذلك في الكفارة بل يصوم ويجوز ان يكون علة حكم الاصل حكما شرعيا
كانتفاء في بطلان البيع يجوز تعليل الحكم الشرعي اما بالعلة الامارة المجردة فظ واما بالباعث فيتحقق بحذر الدور ان
وسيلة ان يتعلق العلية قبل لا يجوز لانه ان تقدم العلة يلزم النقض وان تاخر فهو الجزء لا ما مر وان قارن فلا اولوية
لاحدهما فيلزم الحكم اقول هذا الدليل لو صح يلزم ان لا يكون العلة علة اصلا لان في الرجع من غير مرجح انما يلزم
اذا كانا شرعيين بخلاف ان يكون احدهما شرعيا والاخر غير شرعي وفيه انه يجوز اجماعا ان يكون العلة
والحكم شرعيين وهذا الدليل يبطل ايضا لا شبهة ان بعض الاحكام الشرعية يكون اول بالعلية ولا يلزم الحكم

ويجوز ان يكون الجامع مركب من العقلي والشرعي كالقتل العمد العدوان فان العمد عقلية والعدوان شرعية
اختلفوا في العلة على يجوز ان يكون متعددة ذات اجزاء او يكون واحدة شرط قوم ان يكون ذات اجزاء
كالاركان في الحج والمختار جواز التعدد كالقتل العمد العدوان في القصاص والفعل كما يجوز فيه علة الواحد يجوز
عليه المركب بلا فرق قال المنكر لعلية المركب لو صح تركب العلة كانت العلة صفة زائدة والازم باطل اما الملازمة
فلانا نعقل المجموع ونجهل عن كونه علة للذهول والحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واما انتفاء اللازم فلان
العلة ان قامت لكل جزء فكل جزء علة والمفروض انه ليس كذلك ان قيل بل تؤثر بالمجموع من حيث هو مجموع
قلنا ان لم يكن لاجزاء وحدة فظ وان كانت فالكلام فيها ويتسلسل والجواب انه مفروض بالعدوان التام
المركب من الشرط والفاعل والمادة والصورة وكذلك الحجر والكلام صادق على القضية مع تعدد عوارضه
اجاب المص بالحل بقوله والعلية امر اعتباري يكفي في عروضها جهة اعتبارية فلا يلزم من زيادتها التسلسل
والتسلسل انما ابطله المتكلم في سلسلة صنف الوجود والمتكلم في السلسلة الموجودة المترتبة المجتمعة على قول جمهورهم وقد
يحمل كلام المص على الجواب عن سؤال المحصل حيث قال ان كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء وهي
له كالصفة عبارة اي يحمل الجاعل فاذا كان الموصوف بالعلية واحدا كما ان من حصل فيه الصورة تامة
كل واحد من تلك الاجزاء وهي لانه قيام الصفة الواحدة بامور كثيرة وايضا يلزم ان يكون كل واحد من الاجزاء
علة تامة واما ان من حصل العلية في كل جزء من العلة جزء العلية وهذا ايضا لانه يلزم ان تكون العلية على
النصف والثلث والربع وهو ايضا باطل واجاب بعض بان العلية ليست صفة ثبوتية والا يلزم التسلسل واذا لم
يكن صفة ثبوتية امتنع القول بانها كل في كل جزء منها اذ المتقسم بانقسام المحل وانت تعلم ان الدليل المذكور
منقوض بالعدمية فانها عارضة النسبة المركب الذي هو الفرع ويجوز ان يكون العلة اضافية فيه لانا نجوز العدمية
فالاولى ان يجوز الاضافية لان الاضافة اوجب للوجود في المحصول للاعتبار التعليل العلم ان يمنعوا
من التعليل بالاوصاف الاضافية محتجين بانها عدم والعدم لا يكون علة واما قلنا ان عدم لان المص الاضافية
لو كان وجوديا يلزم التسلسل بالاضافات كما في فكيف وعدمها فلا يجوز التعليل به والمص لما جوز التعليل بالعدمي
جوز ذلك ايضا وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على ان الاضافات ليست امورا وجودية لا انها ليست بموجودة

بوجود بمعنى الموجود السلب جزء من موضوعها كما هو مقتضى المقام البحث الرابع في شرائط الحكم الشرط فيه ان يكون شرعيا
عند جماعة ذهب جماعة الى ان الحكم الاصلي يشترط ان يكون شرعيا فلو كان حسيا او عقليا لم يجز والمختار جوازه
في الاحكام العقلية والمحصل الحق اكثر المتكلمين على منع التعليل في العقليات لمنع تجويز الحاق الغائب
باشتراكهما قالوا ولا بد من جامع عقلي والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجامع بالعلة فقول اصحابنا اذا
كان العلة في الشاهد معلولة العلم في الغائب كذلك واما الجامع بالحد كقولهم حد العالم في الشاهد من حيث هو العالم في الغائب
كذلك واما الجامع بالشرط فكقولنا العلم مشروط بالحيوة شاهدا كذلك غائبا واما الجامع بالدليل فكقولنا الاحكام
والاتقان يدلان في الشاهد على العلم فكذا في الغائب واعلم انه لما كان الجامع الذي هو العلة اقوى من الجامع
وجب علينا ان نتكلم فيه فنقول اعتقاد القياس على قدمتين احديهما ان الحكم ثابت في الاصل بعلة كذا ثانيهما
ان تلك العلة ثابتة بعينها في الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في
الفرع وان حصل الظن بهما حصل ظن ثبوت الحكم في الفرع واما قلنا انه يلزم من حصول العلم بتلك المقدمتين حصول
العلم بالنتيجة وذلك لانا اذا ثبت ان ذلك المعنى مؤثر في ذلك الحكم ثم ثبت ذلك المعنى في صورة اخرى فنقول كون
ذلك المعنى مؤثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل
في تلك الصورة واما ان يعتبر فيها ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تام العلة لان المراد من تمام العلة
كل ما لا بد منه في المؤثرية فاذا كان لا بد من قيد كون المعنى هناك اتحاد كونه هناك فذلك المعنى ليس وحده
تام العلة بالتفصيل الذي ذكرنا وان كان الثاني فتمام المؤثر حصل في الاصل مستلزما لحكم وفي الفرع غير مستلزم
مع انه لم يختلف حاله اليه في الصورتين لا بحسب ذاته ولا باعتبار محل البحث فيلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح
على الاخر من غير مرجح وهو في غاية البرهان الباهر انه لا يلزم من العلم بتلك المقدمتين حصول العلم بثبوت
الحكم في الفرع واذا ثبت هذا ظهر ان بتقدير حصول تلك المقدمتين والعقليات كذلك القياس حجة قال قلت
حاصل الكلام فيما ذكرته الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس هو بقياس قلت هذا هو القياس فاذا
الحكم حاصلا في صورة معينة ثم قامت الدلالة على ان المؤثرة في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني ثم قامت الدلالة
على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني ثم قامت الدلالة على ان الوصف حاصل في الصورة الثانية ثم يحصل اليقين

بهاتين المقدمتين وصعب ذلك لانا وان بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الاصل فالمثلان لا بد
وان يتغايرا بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين في احد الطرفين جزء العلة او شرط وفي الجانب الآخر مانع و
مع هذا الاحتمال لا يحصل القطع اقول انما نقلنا هذا الكلام لنظهر ما قلنا ان القياس او لا يحصل العلم باشتراك
العلة ثم ترتب القياس وح يتوجه ما اوردنا ان الشكل الاول منتج بلا شائبة اختلاف كما مر والحق خلافه اي
لا يجوز اعتبار القياس في العقليات لان المقدمتين فيها اليقين والقياس لو افاد انما يفيد الظن كما اشار المص
بقوله لانه يفيد الظن لو كان حجة اقول المص جعل قوله لانه لا تعلق لها اصلا ولا تنبهها من القياس ولا يفيد
اليقين الا ان في الكلام في ان القياس في العقليات انما يفيد الظن وهو غير مسلم فيها واقول لا ريب
ان القياس يتحقق في غير الشرعيات بالعقليات فلا ريب في تحقق القياس فيها وان اريد بالعقليات القطعيات
فتحققه فيها اذا تحقق العلم باليقين في الاركان تحقق الشكل الاول كما مر ولا يحتاج الى القياس وهل ثبت القياس
في القطعيات اكثر جمهور الاشاعرة وجمهور الحنفية وجزم ابن شريح قال ابن حجي هو مذهب اكثر الاوائل على
الاول فان الحجر قبل حصول الشدة لا تسمى خمرا مع حصول اسم الشدة يسمى خمرا فيعلم
على الظن بان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ فيثبت القياس الاول ان الاطلاق اسم الخمر مدار على
الشدة وجودا وعدما فيكون تحريم الخمر لشدته المذكورة الثاني ان الشدة موجودة في النبيذ فيكون خمرا
فيكون حراما كالخمر في المحصول فان قيل الدوران انما يفيد ظن العلية فيحتمل العلية هنا لم يوجد الاحتمال لانه
ليس من شرط الالفاظ وضع لمعاني مناسبة اصلا كما قال ان يكون شيء من المعاني باعثا للواضع على
تسميته بذلك الاسم اجيب الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية هنا لم يكن الدوران هنا مفيدا ظن العلية
سلمنا انه حصل ظن العلية ولكن انما يلزم من حصول العلية حصول ذلك الحكم اذا ثبت ان تلك العلة اقتضت
علة لان الشرع جعلها علة الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله عبد آخر اسود لم يعتق عليه
لان ما لم يجعله الشرع علة لا يكون علة ولو جعله الانسان علة كالسواد في اعتاق الغانم فكذا
لا يلزم من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول ذلك الحكم انما حصلت الشدة الا اذا عرفنا ان واضع
الاسم هو الله تعالى قلنا في الجواب عن الاول انه لا يمكن جعل الشيء علة للاسم اذا فسرنا العلة بالداعي

بالداعي اما اذا فسرنا بالموجب فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلوة لا يمتنع كون الدلوك موجبا
او داعيا على تقدير الصرف فكذا هنا اقول دعوى ان من الفاظ والالفاظ ليس علة تامة كما مر والجواب
عن ما بينا ان اللغات توقيفية هذا تعلق بالوجه الاول من الوجوه المستدل بها ابو علي وجماعة قالوا ما قاس
في اللغات ويتوجه ان المص قائل ان العلة تشترط ان يكون في الباعث مع اشتمالها على حكمة تصلح
الوجه في المحصول وهو الذي اعتمد عليه الغزالي وابو علي الفارسي انه لا خلاف بين اهل اللسان في ان فاعل
وكل مفعول منصوب كذا اقول في جميع وجوه الاعراب ان كان مرتب منها اختص بما افاد ويلزم ذلك
الاقيسة لانهم لما وضعوا بعض افراد الفاعل به واستمروا في ذلك علم انه انما وقع لكونه فاعلا واختصاص
كونه مفعولا فان قلت كيف يصح ذلك وقد نرى ان بعض المفعول غير منصوب كذا ان الفاعل قد لا يرفع لعارض
قلت تخلف الحكم عن العلة لعارض لا يقدح في العلية الوجه الثالث عن الوجوه المذكورة ان اهل الوضع اجمعوا
ان مفعول ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه مشبها لما لم يسم فاعله في اسناد الفعل اليه ولم يزل ترفع الخبر انما كان لكونه
الفاعل والبصريين يعللون الاحكام الاعرابية لان له الشبه ذلك كذا فوجب ان يشبه في الاعراب اجماعا
الفرع بالاصل اعتبار الاحكام الاعرابية ان الشبه ذلك كذا فوجب ان يشبه في الاعراب اجماعا
غير من انواع احكام الاعراب انما يثبت قياسا اقول اهل البصرة يعلمون وقوع الاعراب وعلمهم لا يستوا
ذكر وانما يثبتوا احكاما بالقياس فلا يتصور القياس فيها وهو خطأ حجة المخالف ان اهل
اللغة لو نصوا عليه امرا بانه لا بد من القياس لم يجز ولا يعتبر قولهم والا صار تحكم مكلف يعتبر وامام امرا
كما لا يجوز القياس لو قال الله تعالى اعتق غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه لا يعتبر ما لم يعلم من الشارع
نص يقتضي باقي عبيده السود ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم
والمسمى اقول هذا لو تم انما يصح في عدم القياس بين الاسم والمسمى اما في احكام الاعراب فلا تم الا ان يجعل
الاسم والمسمى متحققا في الاعراب ايضا والجواب المنع من عدم القياس في اللغات فان اكثر علم اللغة الاشتقاق
والصرف مبني عليه اقول قد ان اكثر ما قالت الخاص من المناسبات بعد الوقوع والعلم بالاحكام المذكورة
فيها بالاستقراء لا بالقياس وكذا في الصرف وغيره والحق تقرير لا التنصيص فان القياس عليه اجماعا

انه لا يحتاج الى التخصيص واذا جعلت العلة الموقوف لم يجب المناسبة في المحصول انما نفس العلة بالموقوف لا
بالداعي ولا بالمناسب وح لا يصح عدم المناسبة في القياس اتوك كلام المص في المحصول في تعليل العلة
متوقف والحق انه لا يجوز القياس الا في الاسباب كما اذا قيس اللواط بالزنا في كونه سببا للحد قد اختلف
في صحة القياس في هذه الصورة عند اكثر اصحابنا فمن لا جوازه ومنع قاضي ابو زيد الدبوسي من اصحاب
واصحاب ابي حنيفة وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان حاصله ان يجعل سببا
لحكم لتحصيل الحكم المقصود في الفرع كما يثبت في الاصل ولا يشهد له اصل بالاعتبار اي لم يثبت محل
غير محل مسببيته هذا الوصف معللا شاهدا على الحكم لانا انما نثبته باعتبار انه ذريعة وصفا معتبرا
لتحصيل الحكم اذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا هذا واما الثاني فلانا
لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فان كان لا لجامع بطل القياس فان القياس
دائر على الجامع وان كان الجامع هو المعصية للحد لم يحصل خصوصية الاصل الذي هو الزنا والفرع الذي
هو اللواط موجبين للحد لامتناع الاستناد اي استناد الحد به الى المشترك والا يلزم فرجع الزنا
واللواط عن كونهما موجبين للحد اذ الموجب هو المشترك فيمتنع الاستناد الى المشترك والا لحصل
فيبطل القياس لان على تقدير القياس بقاء حكم الاصل وهذا القياس ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف الحكم
في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمشترك بينه وبين الفرع فتصلح اذا
قيس اللواط على الزنا في الجلد فانا لا نسلم ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك
بينه وبين موجبين للحد لان الحكم لا لا استند الا الى المشترك استحال استناده الى خصوصية كل واحد
منهما وان كان الثاني جوازا لا يكون لوصف مشترك استحال قياس اللواط على الزنا لان مدار القياس على الجامع
ان قلت الجامع غير الوصفين لا يكون قد ما يؤثر في الحكم بل يؤثر فيه الوصفين والحكم انما يحصل من الوصفين قلت
هذا باطل لانه لو صح تعليل العلة كان صالحا لتعليل الحكم ولا حاجة الى الاوسط اقول لا يجوز تعدد العلة على حكم واحد لانه
الحكم المذكور والعدم الاحتياج الى الاوسط لا يقدح في الاستدلال كما مر الا يجوز اثبات الحكم الموقوف
بقياس العلة في المحصول الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس اما النفي الاصلي او الحكم الشرعي العدمي او المنفي فالحكم

الفصل الخامس في قياس الاحكام وانواعها بعضها بالعدم والاعدام وبعضها وقد الاهتمام بالنهاوي
اي قياس الاحكام ثلثة البحث الاول تقسيم القياس الى قسمين منها ما هو اجلي اي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل
والفرع اما بالنص كمسائل الضرب والتأفيف فانه معلوم بالنص تحريم كف الاذى او بدونه اي بدون النص كالقياس
الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق اذا اعتق الموسر نصيبه منها للعلم بعدم الفارق في نظر الشرع
الانوثة والذكورة والعلم ما معا نظر الشرع اليه اي الى الفارق المذكور ومنه اي من القياس ما هو خفي اي
ما عداه اي ما عدا الجلي كثير من الاقيسة التي لم يقطع بعدم الفارق فيها كقياس النبيذ بالخمر وايضا من
القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كالضرب في التأفيف وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع
الا انه ليس الجامع المذكور الباعث والعلة بل ملازمه اي الوصف اللازم للعلم بالباعث حاصله اثبات
حكم في الفرع وهو حكم كثير وجهها علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم لثبوت الاخر فيه وهو
ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل بوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر
ملازمه الاخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر فيكون مجموع
بذكره موجب العلة عن التصريح بها مثاله ان يقتل الجماعة بواحد اذا اجتمعوا في قطع يد كما يقتل
الجماعة بواحد اذا اجتمعوا على القتل والجامع وجوب الدية عليهما في الصورتين وذلك ان الدية
والقصاص موجبان لجناية لحكم الزجر في الاصل وقد يصرف القطع احدهما وهو الدية وتوجد الاخر
وهو القصاص عليهم لانهما شاهدان نظرا الى الحاد علتهما وحكمتهما وايضا من القياس قياس منع
الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بين الفارق كما مر في العبد والامة حيث اثبت الجامع
بين الفارق في نظر الشرع وجمع بينهما في الحكم ويسمى مثل هذا تنقيح المناط وكذا في قصة الاعرابي
بنى كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والرومي وغيرهما البحث الثاني من مباحث القياس لا يجوز القياس
في جميع الاحكام لان منها اي من الاحكام ما لا يعقل معناه وهو على قسمين قسم الفرع عن قاعدة مجردة
تفرعه وقسم لم يخرج عن القاعدة كاعداد الركعات والحدود والكفارات كما مر ولان الاصل لا يكون
مفرضا علته اي وان لم يكن مفرضا علته لكان فرعا اي يكون في حكم الفرع في انه لا قياس عليه وقد تقدم

فلنكلم في هذه الثلثة فنقول اختلفوا في ان القياس الاصلي هل يكون الحصول بقياس اليه ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب
حكم الاصل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما قياس الدلالة فهذا ان يثبت العدم
اما الشيء او عدم خاصة على عدم وما تقدم قياس العلة فلان انتفاء الاصل حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف يوجد
بعد ذلك والقائل ان يقول ان علة الشرع لا تخلو اما المعرف وتاخير الدليل عن الدليل جائز اقول هذا الكلام الحصول
وهو يقع عند المص اذ العلة عنده التاء وان اضطرب كلامه فلا يصح اثبات الحكم بقياس العلة لان انتفاء الحكم
قبل الشرع ولا يجوز تاخير العلة عند اي لا يجوز تاخير العلة التامة عن المعلول اقول في المراقف ان العلة التامة يتاخر
عن المعلول لكن يلزم هنا التاخر الزماني وهو خلاف ما قالوا وهذا القدر يكفي في المقام ويجوز بقياس الدلالة كما قلنا
من الحصول لكن يلزم هنا التاخر الزماني وهو خلاف ما قالوا وهذا القدر يكفي في المقام ويجوز بقياس الدلالة كما قلنا
من الحصول لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر اقول هذا يدل على ان الجامع يكون موقوفا وهو خلاف ما قال المص
فيما قيل في اي الحكم بعدم هو بما في قياس العلة وهو بما في قياس الدلالة الشق الاصح اما اذا كان الحكم اعداما
يجوز اثباتها بقياس العلة والدلالة معا وجواز الشق في القياس في التقديرات تقدير اعداد الركعات والكفارات
والحدود والرض وصفة الخفيفة وبذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب الرجم المشهود عليه استحسانا
في المحصول حاصل النزاع انه هل في الشرع جملة المسائل بعدم الزنا لا يجوز فيها استعمال القياس ليس كذلك
بل يجب البحث عن كل مسئلة مسئلة انه هل يجري القياس فيها ام لا والحق في ذكر مناقضات ابي حنيفة منها انه قاس
في الحد حيث حكموا انه يجب الحد على المشهود عليه بالزنا بالاستحسان مع انه خلاف العقل فلو عمل بما يوافق
العقل لكان اولى وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا
مع ان النص مقيد بالعمد قال الله تعالى ومن يقتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا فيها
ذهبوا الى تقديرات في الدلاء والبير وقالوا بنزح عشرين في الفارة وقالوا بقدر دلو واحد اذا كان عظيما
والى هذا اشار المص بقوله وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلاء الدلو الكثير واما الرخص فقد قاسوا في الاصطياد
بالاشتباه بالاجتهاد ظهر الرخص فقد قاسوا الحكم بذلك في كل النجاسات نادرة كانت او معتادة قالوا
العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان الرخصة اعانة على المعصية والاعانة
عليها غير مناسب وقاسوا في الرخص بزوال النجاسات بالجزء قياسا على الجزء في الاستنجاء كما فصلت

الفصل الخامس في قياس الاحكام وانواعها بعضها بالعدم والاعدام وبعضها وقد الاهتمام بالنهاوي
اي قياس الاحكام ثلثة البحث الاول تقسيم القياس الى قسمين منها ما هو اجلي اي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل
والفرع اما بالنص كمسائل الضرب والتأفيف فانه معلوم بالنص تحريم كف الاذى او بدونه اي بدون النص كالقياس
الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق اذا اعتق الموسر نصيبه منها للعلم بعدم الفارق في نظر الشرع
الانوثة والذكورة والعلم ما معا نظر الشرع اليه اي الى الفارق المذكور ومنه اي من القياس ما هو خفي اي
ما عداه اي ما عدا الجلي كثير من الاقيسة التي لم يقطع بعدم الفارق فيها كقياس النبيذ بالخمر وايضا من
القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كالضرب في التأفيف وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع
الا انه ليس الجامع المذكور الباعث والعلة بل ملازمه اي الوصف اللازم للعلم بالباعث حاصله اثبات
حكم في الفرع وهو حكم كثير وجهها علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم لثبوت الاخر فيه وهو
ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل بوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر
ملازمه الاخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر فيكون مجموع
بذكره موجب العلة عن التصريح بها مثاله ان يقتل الجماعة بواحد اذا اجتمعوا في قطع يد كما يقتل
الجماعة بواحد اذا اجتمعوا على القتل والجامع وجوب الدية عليهما في الصورتين وذلك ان الدية
والقصاص موجبان لجناية لحكم الزجر في الاصل وقد يصرف القطع احدهما وهو الدية وتوجد الاخر
وهو القصاص عليهم لانهما شاهدان نظرا الى الحاد علتهما وحكمتهما وايضا من القياس قياس منع
الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بين الفارق كما مر في العبد والامة حيث اثبت الجامع
بين الفارق في نظر الشرع وجمع بينهما في الحكم ويسمى مثل هذا تنقيح المناط وكذا في قصة الاعرابي
بنى كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والرومي وغيرهما البحث الثاني من مباحث القياس لا يجوز القياس
في جميع الاحكام لان منها اي من الاحكام ما لا يعقل معناه وهو على قسمين قسم الفرع عن قاعدة مجردة يمكن شهادة
تفرعه وقسم لم يخرج عن القاعدة كاعداد الركعات والحدود والكفارات كما مر ولان الاصل لا يكون
مفرضا علته اي وان لم يكن مفرضا علته لكان فرعا اي يكون في حكم الفرع في انه لا قياس عليه وقد تقدم

تقدم بطلانه في ان الاصل لا يثبت بالقياس وقد مر ما يتعلق به ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع
الحصول يجوز التعبد في كل الشرع بالنص فانه يمكن ان ينص الله تعالى كل احكام الافعال على الجملة ويدل تفصيلها
فيها كما اذا نص على حرمة الربا في كل مطعوم واما التعبد بالقياس في لان القياس لا يصح الا بعد ثبوت الحكم
في الاصل لان العقل لا يدل الا على البراءة الاصلية فما لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام
ثابتة بالقياس يلزم الدور قال المص اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس غير منصوص العلة فيكون التعبد
عندنا في جميع الاحكام الشرعية واما عند الخصم القائل بالقياس فلانه كان ينص الله تعالى على جملة الاحكام
ويدخل التفاصيل فيها اي في الجملة كما يدخل كل جزء في اصل السبع وكل الربا في حرم الربوا اقول المص
وان انكر القياس لكن يقول بدليل العقل فالالزام ايضا ان قولك بالدليل الذي قال القائل بالقياس من
احكام النص ولا يجوز القياس فيما طرأ العادة اختلفوا في المحصول قال الرجل الشيرازي ما طرأ العادة اي خلقه
كاكثر الحيض واقله واكثر النفاس واقله لا يجوز اثباته بالقياس لان اسبابها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب
الرجوع الى القول الخ اقول الكلام يدل على ان مذهب ابي حنيفة ان القياس لا يجري في الحج حق ويطرق قول المحصول
حيث قال ان ادعوا انه لا يمكن وجه ان العلة قد تكون انما تظهر بالبحث على كل مسئلة مسئلة لان هذه جهة فرارا على ان لا
يحتاج في الحكم لا بحث عن مسئلة مسئلة وايضا يمكن ان قياس الفطرية والعبادة اه وتقابلها على ذات العادة خرقة ان قلت
ان علة بالنص قلت انما كلامنا في جوازه والاحتمال يكفينا ولا يجوز اثبات ما يتعلق على القياس الذي صلى الله عليه
صلى او يقال في المحصول الامور التي لا يتعلق بها لا يجوز اثباتها بالقياس كوقت النبي صلى الله عليه وآله في الحج او زاده
ودخوله صلى او عنوة فان هذه الامور يطلب ليعلم لا ليعمل بها ويجوز الاكتفاء فيها بالظن اقول كون العبد مشتركا
صلى او عنوة يترتب عليه احكام الخراج بعدها وكذا كون الحج قرانا او افرادا ولا يحتاج الى التعبير فيها
الثالث منازع في القياس لمن قياس الاصل على الفرع بان يثبت وثبت الحكم في الفرع ثبت في الاصل لانه لو قيس
الفرع ثبت لعلة كذا لعلة سببه والاقتران وهي موجودة في الاصل فيزدون الحكم اقول خلاصة هذا الدليل ان الحكم لو
وجد في الفرع لوجود كذا موجود في الاصل والوصف المذكور ليس علة للحكم لانه لو كان علة لوجد الحكم في الاصل
ولكنه لم يوجد في الاصل فعلم انه ليس علة وهذا بالحقيقة ليس فرد القياس الذي كلامنا فيه ويمكن ان يكون قول

المص وهو نوع من التلازم اشار اليه الامام وردنا بان الكل المص في بابه جعل القياس الاستثنائي قسما من هذا القياس
ونحكم هنا كما انت واحد منهم مثاله ما اذا قال الشافعي لا يجوز ازالة النجاسة بالخل لانها لو كانت ثابتة لكانت
بواسطة كونها طعاما لكنها ليست والا فرق في الماء بواسطة ذلك لكن هذا الوصف موجود في الدهن فليس بطعام لا ما ح
فلا يكون الازالة متحققا في الخل وترتب هذين القياسين الذكورين هو ما يثبت نقيض حكم الاصل بتحقيق علته
كما في لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا للنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف
لم يكن شرطا للنذر فالمط في النوع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليس شرطا في
حكم النوع حكم الاصل فالترجح المصدري الحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلق في
النوع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر اقول الخامس من ما قال المص والترجح المصدري فكهذا القياس الاستثنائي
راجع الى الاول وهو قياس الاصل على النوع لانه استدلال بالقياس الشرعي اي القياس الاستثنائي والثبات احدى
مقدمتيه بالقياس الفقهي اقول هذا القدر يدل على ان هذا القياس كالقياس الاول راجع الى الاستثنائي اما الترجيح
الى الاول فلان محمول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى بالنقيض بان يقال لكنه صار شرطا
بالنذر وهو نقيض التالي لنقيض المقدم وهو قولنا فكان شرطا مطلقا ويستدل على اثبات التلازم
من المص والتالي بالقياس الفقهي محمول في استدلال بيان التلازم بما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر
كالصلوة المقصد الحادي عشر التعادل وهو تساوي الدليلين في الحكمين متناقضين والترجيح هو ترجيح احد
الدليلين على الآخر وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافيا في
المتعلق جاز وهو الجواز متفق عليه كموجب المصلحة لاجتهادين غلب في ظنه انها جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب
واحد وتخير المجتهد التابع في تحصيل العلم بالقبلة في العمل باحديهما وان اتحد المتعلق وتنافيا في الحكم كالامارة الدالة
على وقع الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فحصل الكلام ان تعادل الامارتين يكون على صورتين
الاول ان يتحد الحكم ويختلف الفعل كالامارة الدالة على القبلة بانه الى جانب المشرق والامارة الدالة على
الميل الى جانب المغرب فالمعلول الصورة المذكورة متنافيان والحكم واحد او يختلف الحكم ويتحد الفعل كالامارتين
الدالتين على وقع الكذب وجوبه فان الكذب فعل واحد لكن اختلف الحكم في وجوبه وحرمته الاول جائز اتفاقا

اتفاقا والثاني قد اختلف فيه كما اشار المص فيه فمنع منه اي من جوازه شرعا فهو لانه لو وقعت امارتان في التعلق على
الفعل الواحد حرام وواجب اما ان يعمل بهما معا او يترك كلتاهما او يترك احدهما ويعمل بالاخر والاول لا يشاح
الفعل الواحد في وقت واحد حرام وواجب وكذا الثاني لانه اذا لم يعمل بهما يكون عبثا وكذا الثالث لانه يعمل بالمرجوح
لوجود التنافي وهو باطل اذ يلزم الترجيح بغير مرجح وان جاز عقلا اما الجواز عقلا فلامكان اخبار عدلين بحكمين متناقضين فانه
ح يتحقق حكمان متناقضان في فعل واحد لا يتحقق تجويز ذلك تجويز التكليف بما لا يطاق لانه لا يتوقف الا على التكليف
او تجويز العبث تامل والاعدام الوقوع شرعا فان العمل بهما يقتضي وجوب العمل وتحريمه على مكلف واحد في حال واحد
وتركهما يقتضي العبث اوضحها اذ وقع زمانه لا يمكن العمل بهما بحيث يكون قبيحا والعمل باحديهما ترجيح من غير مرجح اقول الترجيح
من غير مرجح جائز كما وغيره وادلة هذا الدليل يقتضي الجواز الفقهي كالاكل وجوزه قوم بغير احدهما جميعا والكفر فان الكل
يقع مطلقا واحد مقول بالجواز لا بالوقوع قالوا بالجواز ثم اختلفوا في حكمه الوقوع قال الجبائيان والقاضي ابو بكر يجب
حكم التخيير وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويجب الرجوع الى مقتضى العقل والمص اختار مذهب الجمهور فقال وهو المختار ثم
اختار المحرر فقال الحكم هنا التخيير اي ولا يلزم من التخيير بين ارادة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بالاباحة
ثبت بالخبر وان اخذ بامارة الوجوب ثبت بنفس حده كالمسافر اذا دخل في مكان تخير فيه بين الاتمام والقصر كما في السفر عند
الجمهور وعند الامامية كما في المسجد الحرام اذ كان مسافرا فان صلى بنية القصر سقط وجوب الاكمال الاخيرتين من الرباعية
وان صلى تاما كان واجبا الركعات جميعا ولكن عليه درهمان اذا قال له المالك ان فعلت الف درهم فلا اخذ ان
رفعت الى احد ما سقطت عنك الالف فان المديون مخير بين الفعلين ايهما اختار وجب عليه واقول سيقرر الكلام
في وقوع التعارض بين الامارتين على وجهين الاول نصب الامارتين من الله تعالى على فعل الله بانه لا يكلف واحد
بالوجوب والحرمة وهو لا يجوز عقلا ولا شرعا لوقوع الغلط من الراوي فانه يقصد بالاجماع امارتين كذلك فيعلم قطعا
ان احدهما كاذب اذ لا يتصور جميعها في الصدق ويعلم ان احدهما ظاهر المعلول فيقصد تخييره المكلف بالعمل ايهما اخذ
لامتناع ترك الدليلين والعمل بهما جميعا واما التمثيل بالصلوة بالقصر والاتمام والقبلة فلا وقفل له بالاتفاق لان
الكلام في ادلة الاحكام لا العمليات الخاص ثم يمكن ان يعمل الامارتين شاملتين لمتين بهول المجتهدين مثل قوله الوضوء
بالنية واوجبه على قول المجتهدين اذا اعمل الماء وشي آخر غير النية فانه يجب على المقلد العمل باحد الغيرين واحدهما واجب

قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم تفشو الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيعمل
بالاول في حقوق الله وبالثاني في حق الآدميين واما ان يكونا بالتيقين فالتعارض بينهما في
مطابقة التيقين للواقع في الان يكون احدهما قابلا للتاويل بل لا جرم كما اذا ادى امارة مجتهد الى وجوب الصلوة
في الصلوة والآخر الى استحبابه يكون العلم باستحباب العمل يقينا وكذا وجوب العمل وتاويل كل واحد بالاستحباب
بالنية لا من اختاره وكذا الوجوب والمص اشار الى التاويل بالآخر بقوله بحيث يمكن الجمع بينهما رفع المنافاة
كالعام المقطوع بعلة كالعام الواقع في القرآن والخاص المظنون بعلة كخبر الواحد فان الخاص لخصوصيته اقوى ويقدم
على العام كما مر تفصيله واذا كان احدهما اي احد الدليلين ظنيا والآخر قطعيا يتعين العمل بالقطعي وهو ذلك الترجيح
اقول ان الامارة التي هي الفتوى مثلا بالتوى بها ما دام يكون سببا للتوقف على عارضها من مثلها في المحصول الترجيح هو تقديم
احد الطرفين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به والمص عدل عن تعريف المحصول المذكور الى ما اختاره ابن الحاجب حيث قال
واقول في وجه العدول ان التعادل في الدليل والترجيح على قول المحصول يكون صفة للمستدل المناسب بالكسر
صفة للدليل على نسق اخته لكن نظر المحصول الى لفظ الترجيح فانه تبادر منه كونه صفة للمستدل وايضا على قول المحصول
يكون اصطلاحا جديدا بخلاف ما في المحصول فانه يكون قريبا من الفهم عبارة المص تشمل معارضة الدليلين العقليين
الجاريين في ان الكلام في الامارات وفيه كلام المص حيث عم التعارض بين التقليدين وجزء التاويل الذي
انزوع ترجيح لغير المتاول بل عنه وايضا الترجيح قد يحصل في نفس الدليل بالاقتران فاعلم ان الترجيح المذكور اما ان
يكون في الدليلين والدليلان اما عقليان او نقليان او احدهما نقلي والآخر عقلي فاشار المص الى ذلك بقوله
وهو اي الترجيح اما ان يكون في الدليلين تقليدين كما في حكاية الشهود او عقليين كما يحصل بحسب العقل في احوال العلة
بواسطة العلم والجهل المنقول ومعقول كمعارضة النقل الدال على ان الجدي يحصل على المنكب الايمن للقبلة في بلدان
والدائرة الشمالية المقتضية لخلافها اقول الجمهور اختاروا انه صورة التعارض اذا لم يمكن الترجيح التخيير بين تعارض
الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك والشك بالحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل لا يجوز
مفيد للظن لا قبل لا يمكن التمسك بالاجماع بان يقال ان كل صورة وقع التعارض وقع الاجماع بالخيار في العمل
المص كابن الحاجب منع هذا الاجماع وكيف لا وصح كثير على خلافه البحث الثالث اذا تعارض نقليان ترجح

اما بالسند بان يكون احدهما اعلى سندا بان يكون عدد الراوي اقل وكذا ما رواه الاكثرون بحيث يوجب الا التواتر
او بوقت الورود في النهاية الرجح المستند للحال ورود الخبر مرتين او حال الاول اذا كان احد الخبرين اولا الاخر
مدنيا والاخر مكيا قدم المكي اعني الوارد بعد هجرته الى الاسلام وتسمية الثالث ان يكون الراوي احدهما مسلما والاخر كافرا
ويعلم ان سماعه حصل بعد اسلامه الرابع ان يعلم اسلام الراويين معا كاسلام خالد بن الوليد وعمرو بن العاص كل يعلم
ان سماع احدهما كان بعد الاسلام ولا يعلم الاخر الخامس الرجح مقدم نظرا الى حيث الحصول اذا كان احد
الخبرين مورخا بتاريخ مضيق والاخر يكون خاليا عن التاريخ فيقدم الاول لانه اظهر تاخيرا مثاله ما روي
انه عليه السلام غرضه الذي لوفي فيه فرج فصلى بالناس قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز القيام بالقاعد
وروي انه عليه السلام قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين فرجحنا الاول لانه كان في آخر احوال الرسول
صلى الله عليه وآله السادس ان يكون احدهما موقتا بوقت متقدم والاخر مطلقا فالمطلق ارجح لانه اسبق بالثبوت
السابع ان خطاب يدل على التخفيف يوجد على تغليظ فان الشرع في اول الحال كان اغلظ ثم يخفف لمصالح
وقيل بالعكس لان الشرع اقتضى اظهار تمام الحكم ان امر العام الوارد لا لسبب يقدم على ما له سبب لان
ذكر السبب يوهم التخصيص به ولهذا قيل او المتن ترجيح متن الخبر يكون مرجحا ثم وجها الاول ان يكون احدهما
نهيا والاخر امرا يقدم النهي لان اكثر النهي يوجد للمفسدة واكثر الامر لطلب المنفعة واهتمام العقلاء برفع
المفسدة اشد ولان النهي للدوام دون الامر ولقائل محامل لفظ النهي لان محامل الامر قريب من عشرين بخلاف
النهي لانه لا يبلغ الاعشرة الثاني ان يكون مدلول احدهما الوجوب والاخر اباحة للاحتياط ان الثابت يرجح
النهي على الاباحة بان يكون مدلول احدهما نهيا والاخر اباحة الرابع ان يكون احدهما اكثر احتمالا والاخر
اقل فيقدم الاقل الخامس ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا بلا قرينة صارفة السادس ان يكون كلاهما
مجازا ويكون احدهما اقوى قرينة السابع يقدم المجاز على المشترك ان امر فيقدم الاشهر على غير الاشهر وكذا
ما تقدم مما تقدم كالاضمار والحذف والثامن ان يكون احدهما مستعملا في معناه الحقيقي والاخر في المجاز التاسع ان يكون
وكذا اذا استعمل الشرعي في معناه على ما استعمل عرفي اللغة وفيه ان هذا تقديم الحقيقة على المجاز العاشر ما كان
دلالته على ما لم يتاكد والمتاكد كقوله نكاحها باطل باطل باطل وما لم يتاكد كقوله نكاحها باطل وما لم يتاكد فيه دلالتان على الاقتضاء

اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك فعلى ذلك السبب تقدم العام الوارد عليه لتوهم
فيه وفي غيره كذلك السبب تقدم الاخر السابع اذا ورد عام هو خطاب المشافهة لبعض من تناوله وعام لكل من كان
قبله كالعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر فيقدم عام المشافهة فيمن شافهوا به وفي غيرهم العام الاخر الثامن
اذا تعارض عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به في صورة قدم المعمول الاكثر التاسع اذا تعارض عامان
احدهما اقرب الى الخصوص قدم على ما ليس كذلك كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يقدم في مسئلة في وطي النكاح
على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه ليس بمثل الجمع العاشر اذا تعارض خبران وصدر راوي احدهما دون
راوي الاخر قدم ما صدر على ما لم يتصدر ويحتاج الى التفسير الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص اولى من غيره
الثاني عشر ما اقترن به قرينة ميل على ما لا قرينة تقدم على غيره والمص شرع في تفصيل المرجحات فقال
فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواة الفقيه على غيره والافقه على الفقيه والزاهد
على غير الزاهد والازهد على الزاهد والاعلم بالورع على غير العالم بها وكذا صاحب الواقعة وانه
عائشة في انقطاع الحائض على رواية غيرها فمن روى انها المالكة من الملك لان صاحب الواقعة اعلم
اكثر والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين او من طريقه اقوى كمن روى انه رآه في نصف النهار شعر
مكة والاخر انه رآه في الليل في المدينة لان طريق رؤية النهار اقوى وكمن يحكي ان طريقه اقوى
والذي ظهر عدالته بالاختبار بان يخبره حاكم الشرع بنفسه اقوى ممن علم بغيره وكذا ما زكاه الاكثر
او الاعلم ممن زكاه الاقل او غير الاعلم والبينة اشار المص او زكاه الاكثر او الاعلم وكذا ما يقدم من زكاه بر
سبب العدالة على من زكاه مطلقا والبينة الاشارة بقوله او مع ذكر سبب العدالة او على العمل بروايته اي يقدم
الذي عمل بروايته على ما لا يعمل او تقدم المعمول على غير المعمول كما مر والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ
تقدم على ما ليس كذلك الحادي عشر الرواية على الطاق وكذا الراوي سلامة عقله على الخلط في وقت ما وكذا
وكذا الحافظ لفظ الحديث على الراجح لا كتاب ينقل عنه والاشهر على غير الاشهر الحصول اما الرجح
اي حاصله بسبب شهرة الراوي فامور احد ما ان يكون من كبار الصحابة وثانيها صاحب الاجتهاد ما يوجب
لا حاصله الحكم الواحد ثالثها رواة موصوفة بالنسب راجح على رواية مجهول النسب رابعها ان يكون من

في رواية احد الخبرين رجال يلتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعيف وصعب التمييز ويرجح بان رواة اسانيد
اذا علم عدالتها فان المشهور يكون حاله اظهر وهذا داخل في الاشهر وغير ملتبس الاسم بالضعيف وهو داخل
ايضا في حكم الاشهر والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه فان الاتفاق في المرفوع اقوى وذكر
السبب لانه اقوى من غيره فان رواية من ذكر سبب حدوث ذلك الحكم وتنزيله ارجح من رواية من لم يذكر
لشدة اهتمام الراوي بمعرفة ذلك الحكم وناقل اللفظ على ناقل المعنى لان الخبر بلفظه اقوى والمستفيض على غيره كالمسند
المعتضد بعمل الفقهاء والمؤيد برواية الفقهاء وموافقة الاصل على مخالفه اذا روى الراوي عن جنس وكذا
المروي عنه والبحر الاخر لا يكون كذلك يكون اقوى منه المسند على المرسل فان الذي اسنده يعلم حال الواسطة بخلاف
غيره فانه مجهول الحال خلافا لعيسى بن ابان فانه قدم المرسل على المسند بناء على ان الثقة لا يرسل قال الرسول صلى الله
عليه وآله الا بعد ان يكون قاطعا بخلاف ما اذا ذكر الواسطة لقد اوجز غيره قوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله
فانه لم يحكم على هذا الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية بان فلانا زعم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ذلك والاول
اقوى والقول الراوي الذي يتبين الراوي عن الرسول صلى الله عليه وآله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله فقد حصل
من الثقة قال رسول الله مع الزيادة وخلافا لاحمد بن حنبل حيث حكم بان ما روي بين المسند والمرسل والفرق ظ
كما اشرنا ويرجح رواية المتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد شوكة الرسول عليه السلام
وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح العالم غير المسبب على ذي السبب للخلاف في قصر الخاص
على سببه فان بعضهم ذهب الى ان العام المذكور بسبب مخصص بسببه وهذا القول ان كان ضعيفا لكن يمكن ترجيح
والرواية الفصيح على غيره اي غير الفصيح والافصح عبارة على الفصيح فذا كان بلاغة المتبع على السويه ويمكن ان يراد
اتباع الفصيح والخاص على العام فالامر والحقيقة على المجاز كالامر والدال الوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع
اللغوي فان الظاهر المخاطب الشرع او العرف والعام الذي لم يدخله التخصيص على ضده العام المخصوص كما مر
والمنطوق على المفهوم كما مر والناقل هو الحكم الذي يبطل الاباحة على المقرر وهو حكم الدال على الاباحة والمحرم
على صيغة الفاعل على المبيح كما مر وما في الحكم على مثبته كما مر وقال جمهور الفقهاء ان الحكم يقدم على المثبت خلافا
للحنفية وانما ذهب الفقهاء اليه لان الحكم ضروري شرعيه على خلاف الاصل فانما في لم يكن موافقا للاصل

والان النفي يورث شبهة وتحقيره الشبهة قوله صلى الله عليه وآله أدرأوا الحدود بالشبهات فكما ان تعارض
البينتين يوجب اسقاط الحد فكذا تعارض خبرين وثبت الطلاق والعتاق على ما فيهما قال الكرخي المثبت
في الصورة المذكورة وعدمه لان كلا اليمين والنكاح على خلاف الاصل فزوالهما على وفق الاصل فرجحهما
والعام المقترن بالعلة اقوى من العام الغير المقترن كما فصلنا والمؤكد كقوله نكاحها باطل باطل على غيره
والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم على غيره كما مر وان تعارض قياسان فما اصله قطعي اولا لان المدار
على الاصل فكذا دليل العلة فيه نص قاطع وهو القياس المنصوص علته والتعارض فيه في القياس قريب من التعارض
في الاخبار لان النص بالعلة خبر وهو شرط في حجية القياس لانا نشترط التنصيص على العلة فيرجح الزائد
النص الذي في العلة في الحصول لتحتم هذا الفصل بشيء وهو انه اذا تعارض قياسان وكان وجود الامر
الذي جعل علة حكم الاصل في احد القياسين معلوما وفي الآخر مظنونا كان الاول راجحا لما بينا ان
القياس الذي بعض مقدماته يقينية راجح على ما كان كل مقدماته مظنونة المقصد الثاني عشر في الاجتهاد
وفيه فصول خمسة الاول المجتهد لا فرغ عن التعارض والترجيح الذي هو كيفية الاستدلال شرع في الاجتهاد
الذي هو كيفية حال المفتي والمستفتي وفيه مباحث ثلثة الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع هكذا في القاموس
ولما استلزم استفراغ الجهد مشقة في الفعل زاد المص قوله في فعل شاق في الحصول الاجتهاد استفراغ الجهد في
اي فعل كان اي استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة هذا كلامه وكلامه هذا يقتضي
ان يكون الاجتهاد في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه بتحصيل ظن بحكم شرعي قوله استفراغ
الوسع قيد للجنس ليشمل استفراغ الوسع العقليات والحسيات وغيرها وقوله من الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه كالكلام
وكذا المقلد قال العلامة التفتازاني لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكره القيد الاول والاولى وغيرهما فانه
لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد والعلم الا ان يراد بالفقيه المتهيؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق وقوله لتحصيل ظن يخرج ما
استفرغ الفقيه جهده في تحصيل اليقين وقوله بحكم شرعي يخرج استفراغ المجتهد لتحصيل ظن بحكم العرفيات مثلا واقول
جميع المسائل الفقهية يسهل جدا مشكلة شاقة حتى يستعمل فيه الاجتهاد ثم ان المص هو المتهيأ لاحكام الشرعية الفرعية
ان لم يعلم مسئلة فاذا اعتبر في المجتهد بذل الجهد والطاقة بالفعل يلزم ان لا يتحقق الاجتهاد وتحقق الصحيح انه قال العلامة

العلامة التفتازاني ظ كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق ثم لو اشترط في الفقيه المتهيأ
للكل وتعذر الاجتهاد في مسئلة دون سائر لم يكن مجتهدا ليس بفقيه فان كل متهيأ لا يلزم ان يكون مستفرغا والمستفرغ لا يلزم ان
يكون فعلا لظن الا ان يقال هذا خلاف وعد اعتداد قوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وفيه انه يلزم
ان لا يكون المظن مجتهدا اعلم ان ابن الحاجب في مختصره عرف الاجتهاد بهذا التعريف مع انه عرف الفقيه بالمتهيأ
للعلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية او العالم ببعض الاحكام الشرعية الفرعية من الامارات الكلية الشرعية النوعي من الامارات
المفيدة لظن لا يكون الا مجتهدا كما قال الكاتب اقول على قوله هذا يلزم في صدق الفقيه استفراغ المجتهد لتحصيل
الظن ثم استفراغ جهده لتحصيل حكم شرعي لغير مجتهد او لا يخفى فيه وايضا على تقدير التهيأ لا يلزم في المجتهد ان يكون
عالما بمسئلة وعلى الاشاعرة يلزم العلم بحكم شرعي فلا يصح التعريفان معا وايضا الاجتهاد ولا يلزم ان يكون تحصيل
الظن اذ يجوز ان يكون بتحصيل الجزم كما في الاستدلال من الكتاب بل التأنيث على الكف عن جميع الادلة فانه يحصل
الجزم الا ان يقال المص زعم ان المسئلة العقلية لا يكون فقيهة اولا اجتهاد في القطعيات كما صرح به في الرح
العضدي وايضا الفقيه لا يجتهد فيما لا يجوز السعي في تحصيل الظن فيه فان الظن قد يحصل بمجرد الرواية المسائل
الجمع عليها فلا يحتاج الى الاجتهاد ومن ههنا يظهر ان الفقيه ليس متهيأ استنباط الجميع لان الاجماعيات
لا يحتاج الى التهيأ اذ المجتهد والعامي فيها سواء لا يصح تعريف الفقيه بالمتهيأ لاستنباط الجميع ويمكن
ان يقال المتهيأ للجميع هو الفقيه الا ان الاستنباط مقصود من جانب المسائل المجمع عليها والاقرب قوله
لتجزيه قد اختلف في ان الاجتهاد يتصور بالنظر لبعض المسائل دون بعض فذهب جمع الى الجواز
وقوم الى المنع والمص اختار قبول الاجتهاد التجزي لان المقتضي لوجوب العمل في الاجتهاد في جميع الاحكام
وتحيله الظن الحكم موجود في الاجتهاد في بعضها اي استفراغ الوسع لا بالمعنى المصطلح عليه الاعلم
واجتهاد من قال بعدم التجزي بان من يحيط بجميع الادلة التفصيلية يحتمل ان يكون الباب الذي يجتهد فيه محتاجا
الى الادلة الغير المعلومة فاجاب المص عنه بقوله وتجويز تعلق المعلوم الحكم الذي يراد ان يعلم بالاجتهاد
في البعض بالمجهول اي ادلة باب غير معلوم للمستنبط في البعض ان لا يكون متهيأ لاستنباط الحكم منها لورود عليه
بقوله النقض اي فرض انه عالم بجميع ما يحتاج اليه في الباب الذي يراد الاجتهاد فيه ويمكن ان يجوز

الدليل فكذا لان المقتضي للاجتهاد والاستنباط في جميع الاحكام وهو الاطلاع على ما لا بد منه من
الامارات كلها والمطلع على امارات بعض المسائل فهو غيره سواء في تلك فيكون المقتضي للاجتهاد
موجودا فيه وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره وعلى هذا
المصدر يمكن ان يجعل قول المص ويجوز تعلق المعلوم الخ اعتراضا على الدليل المذكور وتقريره للمسئلة انه وغيره سواء
فانه قد يكون مالا يعلم متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال موجود فيه وضعيف او معدوم في المتنصف للكل
والجواب المفروض تسويتهما في صورة نفي المجتهد في الكل انما سيان في بعض المسائل اقول العمل
بظن كل احد غير جائز وانما الاعتماد في ذلك بالنقل فان ورد نقل بعض العلماء بظن مستنبط في
البعض والا فلا والمص لما عرف الفقيه بالمتهيأ لجميع الاحكام والرد انه يقتضي العلم بقول الفقيه
في لا يصح جزمه الاجتهاد لان المجتهد لا يسمى فقيها فالترجيح لا يحق النقض بان الفقيه يطلق
على مثل هذا المستنبط والنص على اعتبار قوله من غير كونه فقيها وعبارة المص في شرح المختصر يصح
ان يكون المجتهد فقيها في اول الكتاب ما يتعلق به ان قلت المص استدل على اعتبار التجزي حيث قال
المقتضي لوجوب العمل بحكم المستنبط المتهيأ للكل وهو تحصيل ظنه فيها حكم موجود في المتجزي قلت المقتضي
لاعتبار حكم الفقيه هو كونه فقيها متهيأ لاحكام كلها كالامام الذي هو اصل العام لجميع الاحكام والمص يعتبر
القياس فكيف يستدل بهذا الذي ليس بنص على العلة على ان احتمال احتياج المعلوم لا المجهول جاز في المتهيأ للكل
ايضا لان كل دليل لا يحضر عند المتهيأ ثم هو متهيأ لورود النص عليه دليل يستبعد وهو كذلك هذا الاحتمال
كما اشرنا البحث الثاني الحق انه عليه الصلوة والسلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد ولا جائز اعتبار الاحكام وسبقا الامر
الاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واذا لم ينطق الا عن الوحي فلا يكون اجتهاده
عن الاجتهاد واما ان علمه ليس بالاجتهاد فلانه اذا كان معلى للتكليف ومسببا لهم بالوحي وما كان علمه
بالاجتهاد فيكون اذن في علمه من الرعية وهو خلاف البطلان الا ان يقال ان الاعمال التي كان صلى الله عليه وآله
يعمل بالاجتهاد وما الذي كان بالوحي والاشارة بهذا الحصر وفيه انه خلاف ما فسر به المفسرون
فالقول تقدير انه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى انما يصح الاحتجاج اذا العموم مع ما نقل به ليس كذلك لان الكلام

في القرآن احد لان المقصد دفع مكابرة الكفار والمنافقين ينبغي ان لا يقرأ القرآن فيخص بالمنهي ومنتهى العموم
كذا في الشرح العضدي وفيه ان ظ الآية العموم وحمله على العموم ادخل في رد دفع الاقرار فيخص في الشرح العضدي
العموم فلا يلزم انه ينفي الاجتهاد ولانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وما حكم يكن نطقا عن الهوى بل كان قولا عن
الوحي اقول في تنبيه ان ابن المجتهدون لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو كذلك البطلان قال الرضي
من الاية ان كلامه خال عن شائبة الرأي ليس كلام المجتهد كذلك لانه عليه السلام قادر على العلم اي على اليقين بالوحي في
الحكم فلا يجوز العمل بالظن لان الظن كاليتيمم يجوز لانقطاع الوضوء فاذا جاز اليقين بالوحي لجزم العلم به لان القادر على
اليقين يحرم عليه الظن في الشرح العضدي لانه اذا قدر على اليقين فانه لا يعلم الا بانزال الوحي عليه وانه غير مقدور
نعم هو قادر عليه بعد الوحي فح لا يجوز الاجتهاد اتفاقا وذلك كله بالمشاهدة مع انه لا يعلم الا الظن ولا يكون
يكذبه من ادعى الحكم بالوحي تبيانا فيجزم عليه الظن بالوحي اقول حسن الظن ان النبي سيما سيد الانبياء عليهم السلام
هو انه متى اراد كان قادرا على الاتصال على الله والاستفاضة منه في ذلك مكابرة واما في بعض الاحكام
كان لا تقتضي الحكمة مثل ان يعلم انه صلى الله عليه وآله لا يقول من قبل نفسه او عن اجتهاده وكيف لا ويجوز
ان يكون كل الانبياء عليهم السلام مجتهدين يجوز عليهم الخطأ كما هو مختار عند الجمهور على ما يعبر عن الصواب ويجب
هو ان الدين وقياس الرضي بالنبي وابعد عن تجويز الاجتهاد فانا نقول اولا انه عليه السلام كان يعلم تبيانا انه يحصل الاجتهاد
مثل دلوك الشمس علامة الوجوب الصلوة في الحكام فاذا حضر عند عليه السلام عدلان وشهدا على مال صار بتغيير
المال للمدعي وثانيا ان الغرض في الحكم بالبات هو كان تعليم الامة اشاعة الاحكام التي هي عام بخلاف التبيغ فانه خاص
بصلى الله عليه وآله لا ضرورة في العمل بالظن فيه ولان مخالفة المجتهد ليس بكافر في الشرح العضدي لانه
الكبرى فانه اذا اقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عن اجماع فان اقتران الاجماع يخرجه عن كونه تجويزا في الفقيه فلذا
اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله فانه اقتران به قوله وهو قاطع اقول في الشرح العضدي صح بعدم جواز الخطأ
صلى الله عليه وآله اجماع الامة قال في تفسير قوله تعالى عفا الله عنك انه وقع الخطأ عن الرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه عن وجوده في الواقعة حين قال النبي صلى الله عليه وآله لو نزل بلاء ما كان النجاة الا عمر فلم انه يجوز خاتمة
والصحيح في صحيح الاحاديث عنهم ان ابا هريرة كان ذا هيبة لا الناس سوا عمر عند الرسول صلى الله عليه وآله وآله

عرف ان عمر الى اين فقال ابو هريرة اذهب الى الناس لا قول لهم ما اولى رسول الله صلى الله عليه وآله ان قول لهم
فسال عمر عما يقول فبشره بحق قد علم استه فدخل عمر على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ان الناس
صدقوا عهد الجاهلية وهذا القول لا يناسب عندهم ومثل هذا الكثير في التفسير المنسوب الى اهل السنة ان الله تعالى
عشر واقعة الاختلاف بين رسول الله وعمر ورجح قول عمر لانه عليه السلام كان يتوقف في الاحكام على الوحي ان
كان الاجتهاد جائزا لما توقف في الاحكام التي كان ماخذها حاضرا لانتظار الوحي ويمكن ان يناقش بان لا نم
التوقف فيها هو ما حد كان حاضرا وقد قرر هذا الدليل في الشرح العضدي بانه لو كان النبي صلى الله عليه وآله متعبدا
بالاجتهاد لما توقف جواب سوال المجتهد ويجيب لو جوزه عليه والتالي باطل لانه صلى الله عليه وآله توقف في جواب
كثيرا وفي الشرح العضدي الجواب لا نم الملازمة فانه ربما توقف لجواز الوحي الذي عدم شرط في الاجتهاد لانه انما
تعبد به فيما لا نص فيه فلا يتحقق عدم النص بعدم الوحي وايضا ربما توقف لاجتهاد فان استنزاع الوسع كان يستدعي
زمانا اقول مستند منعه مقدمة مشعر وهي ان اجتهاده مشروط بعدم جواز الوحي والوحي جائز اذا بالنسبة الى
الرسول صلى الله عليه وآله فلا يصح اجتهاده قطعا واما المستند الثاني وهو ان التوقف كان لوسط استنزاع المجتهد
فبسط مما لا يخفى لان المشهور في الرواية انه كان بعد التاخير باتي بالوحي من الله تعالى وما كان ترتب القياس لفقد
ياتي به مثلا ولان تجويز ما جتهاده عليه السلام ينفي لا تجويز اجتهاد جبرئيل عليه السلام فينتفي القطع بالوحي بعلم ما
ذكرنا توجيه المنع على هذا الاحتج الثاني في العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لما خوذ من الوحي والاشق اكثر ثوابا
فيكون اول ما يتبع صلى الله عليه وآله واقول اذا لم يات الوحي على الشافعي من اين علم ان الاجتهاد اشق ثم من
اين علم ان الاجتهاد بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله اشق فانه يمكن ان يكون الاجتهاد عنده اسهل الامور ثم لا نم
ان كل ما هو اشق بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله اكثر ثوابا فان نوحا عليه السلام مع طول عمره وكثرة عباداته لم
يحصل ثواب اعمال الرسول صلى الله عليه وآله والاعتقاد ان النبي صلى الله عليه وآله له القوة الكثيرة من العمل
بالنص وهذا حكم ظ لا يحتاج الى نظر لانا نقول لا ريب ان العمل بالنص المترتب على نزول الوحي الموقوف على
الانسلاخ من البشرية والاقبال على الله بكلية اصعب من مجرد القياس ان قلت القياس من توقف على
الاصل الذي هو النص فيحتاج الى الوحي مع الزيادة قلت القياس يكفيه الاصل المعلوم بالقياس وان

واعلم ان الناس عند الله الفقهاء
فضل الفقهاء على الناس كفضل
قال الصدوق رحمه الله

الاجر حاصل لرسول الله صلى الله عليه وآله فانه يسقط عنه الجلود بحيث يحصل الاجر للمشقة كالشهادة والبرء فان الحاكم مردم عنها
وكذا ثواب التقليد والمفروض اصحابه كما في قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان المراد ذنب الامة
واقول في ان العقاب انما يتوجه بالاذن والاذن ليس فعل الاصحاب فالجواب ان العفو باعتبار تاكيد النهي على عدم
فعله فيما بعد والا كان الاذن مباحا فان النبي صلى الله عليه وآله لما كان مرسلا يجيء المكلفين الى الجهاد ولما استاذنه
عنه عليه السلام بعض المنافقين ان يتاخروا عن غزوة تبوك فاذن لهم نزل الاية معدرا بالعفو عنه الله عنك لم اذنت لهم على ان
اهل النفاق فعالا يوذن لهم والمبالغة في تعليل انه لا اذن فيما بعد فلا يحتاج الى الاجتهاد وكيف لا يحتاج الى تقدير
الاجتهاد ولا يحتاج الى العفو لان الاجتهاد لو كان خطا ليس بذنب اذ ان الاذن شرط في الاباحة فيصح
اسناد العفو اقول الاباحة يكفيها البراءة الاصلية وعدم الامر من النبي صلى الله عليه وآله فلا يحتاج الى الاذن
ولو سلم فهذا لا يصح نسبة العفو الى النبي صلى الله عليه وآله وما يجاب ان الاذن به ان كان خطا فوذ ينافي الاذن لذلك
فلا يناسب وعدم سياق الهدي لا يدل على ان سياقه كان بالاجتهاد فانه يحتمل ان يكون من اول الحال
ناظرا لمصلحة كما فضيلة عدم سياق الهدي وكان اجر التمتع وظهر لنا فعال الرسول صلى الله عليه وآله هذا القول
تخصيصا على التمتع البحث الثالث في شرائط المجتهد اي ما يحتاج تحقق الاجتهاد في المتصف به اليه والضابط
فيه اي في الاجتهاد وتمكن المكلف من فرقانه الادلة على المسائل الفرعية الشرعية وتهيؤه منها والتمكن والتهيؤ واحد
فيكون الضابط في تحقق الاجتهاد وتمكن المكلف من فرقانه الادلة المذكورة وانما يتم ذلك التمكن بامور احدها
معرفة لغة العرب وغير اخر العلوم العربية المستعد التي يدور على معرفتها القرآن والحديث ومعاني الالفاظ الشرعية التي
يسمى منقولا شرعيا لا يكفي في اللغة والشرع فان الكثير اما وقع في القرآن والحديث وكذا المنقولات الشرعية فان
بعضها متعلق بالاصول الكلامية بل يحتاج اليه في الاستدلال على الفروع الشرعية والمراجع اصلا صحيحا عنده
كالصحاح في معاني الالفاظ جائز ولا يحتاج الى الحفظ وبه يحصل فيه اي في معرفة الالفاظ معرفة النحو فان النحو يعلم به الوضع
النوعي للالفاظ فان معرفة ان مثل زيد قائم دال على الاسناد الخبري وغلام زيد دال على النسبة الاضافية من العلم
بالوضع النوعي والتصريف فان معرفة ان ضرب فاعل يدل على الفاعل ومفعول يدل على المفعول من العلم بالوضع
النوعي وانما قلنا ان معرفة اللغة لا بد منها لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها فلا يتم الا بها وما لا يتم الواجب

وان اشتى الآخرة الى الوحي بخلاف العمل بالنص فانه يحتاج والمالي الوحي ان قلت الوحي ليس بالاختيار
والكلام انما هو في العمل بالنص بالاختيار قلت الاشق افضل سواء كان بالاختيار او لا لقوله تعالى
الله عنك هذا الدليل كما يفيد اجتهاده صلى الله عليه وآله يفيد الخطاء في اجتهاده في الشرح العضدي واختلف
في جواز اجتهاده صلى الله عليه وآله ووقوعه والمختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه
على حكم ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي ولقوله صلى الله عليه وآله لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت
الهدي وسوق الهدي شرعي اي لو علمت اولا ما علمت اخرا لفعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما علم
بالرأي وفي الشرح العضدي استدل ابو يوسف بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله لان الرؤية
لا يصار اليها مثل رايت زيدا ولعلم مثل رايت رايا قايا والرأي مثل رأى في قبله الحكم لا يحرم واراك لا يستقيم الرؤية
البعض اذ هي بالنسبة الى الاحكام وكذا لا يحتمل ان يحمل على العلم لانه تقرر في النحو ايضا ذكر المفعول الثاني اذا
ذكر الثاني مذكورا فيكون المعنى ما جعل الله واراك ثبت القياس واجيب لانه يفيد الاعلام والصيرورة
ليس بمعقول حتى يحتاج الى الصدر وحذف المفعولين معا وانه جائز واقول لو حمل الاية على ما حكم
ابو يوسف يلزم ان يكون مدار الحكم النبي صلى الله عليه وآله على القياس لان الاية انما نزلت لذلك الكتاب بالحق
لتحكم بين الناس بما اراك الله على ان الرؤية بمعنى العلم والعلم يطلق مرادفا للمعرفة في تفسير القاضي
اراك الله بما عرفك الله واوحى به اليك وهذا اعجب ايضا فاورد على هذا السنة ان تعريج النبي
كان في زمان النبي صلى الله عليه وآله وايام خلافة ابي بكر وعمر اجابوا كان كتب الكلامية ان المجتهد
يجوز له ان يخالف المجتهد وايضا على ان خلافة صلى الله عليه وآله جائز واقع فاذا جوز مثل هذا يجوز
في مثل اكثر الاحكام من المجتهدين فلم يبق وثوق بالدين وجاز الخروج على امير المؤمنين وابطال النص بما
الخلفاء بالنصوص ويجوز ان يكون رسول الله صلى الله عليه وآله الاشق في نصيب ويخطئ بالجتهد فيه بالنسبة
الاخر فلله در رحمة الله العالمين واعجب من الكل ان الحق اذا اخطأ له اجر واذا وقع الخطأ من الرسول
صلى الله عليه وآله في الاجتهاد ويقولون عفا الله عنه فيكون رتبة اولى من الحق وان الجواب ان المستفتي
اعتبار مع التسوغ شرعا فانه لا يجوز العمل بالظن فلو فعل يحصل له الاثم ولو سلم جوازه لانه ان كل ما هو

التفتازاني في شرح الشرح العضدي ويمكن حمل كلامه عليه فانه نفى عدم الاخلية وكذا شرائط المتوقف وشرائط
القياس الفقهي والاستواء وسابعها الا يوقف الناسخ والمنسوخ فانه لو لم يتميز الناسخ والمنسوخ يمكن
ان يتمسك بالمنسوخ والعام والخاص حتى لا يعمل بالعام الذي خصص بعموم والمطلق والمقيد حتى لا يعمل
بالاطلاق بل هو له غير القيد وغيرها من المجمل والمبين والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه ثامنها ان يكون
له استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من الادلة المسائل اقول هذا اقرب من الكل الذي مضى ذكره
ويمكن ان يراد بقوله الاستنباط سرعة الانتقال ويسمى بحدس الفقهاء القوة القدسية كما في الدروس ويحمل
ذلك على ان لا يكون متناهيا في البلادة وهو ان يكون بحيث اذا راعى اقرار القياس شرائطها في
الانتقال يغلط فهذا لا يكون مجتهدا اذ من حصل الاسباب كلها فيتمشى باعتبار الاسباب التي
بعد ترتيب القياس تغليط فهذه مرتبة اقوى بعد المرتبة الاولى على ما يفهم من كتاب الاشارات والتفصيل
الثاني في المجتهد فيه اي المسائل التي مقصد المجتهدين من استنزاع الجهد تحصيل الظن بها وهو كل حكم اي مسئلة
شرعية ليس عليه دليل قطعي اقول التنبيه من الادنى على الاعلى يفيد القطع فح لا يكون مراد المصنف وقد
اسلفنا ما يتعلق بجوازه فح في الشرع بالاحكام العقلية كما ان يتبع الدليل القاطع اي فح مع الدليل
القطعي حيث قال المص ليس دليل قطعي ما علم كونه من الشرع بالضرورة من الدين كوجوب الصلوة واجبة
الزكوة واجبة كما اشار المص بقوله كوجوب الصلوة والزكوة على ما يتضح في اول الكتاب الفصل
الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث ثلث الاول اجمعت العلماء على ان المصيب في العقليات
واحد الا ان الاخطئ والعنبري لا يهما قالا ان الكافر المجاهد مقدور لانه ما قصر الا انه لم يحصل الواسطة
ولا اعتراض عليه فان الاعتراض ليس الا باعتبار التقصير ولا يتصور وجه لكفر الا ان من الكافر المجاهد
حق جهاده واحد لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فمن لم يجاهد حق جهده فهو مقصر فالكافر
في النار لكنه فانها اي الخاطئ والعنبري قالا كل مجتهد مصيب فيها في العقليات لا في المطالب بل في
زوال الاثم حاصله ان مطابقة المسئلة النفس مستحيل فلا يصح الاصابة باعتبار المطابقة للواقع فالمراد
ان الكافر المجاهد اذا لم يكن مقصرا اصلا يدخل النار والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخل

فالمخطئ فيه مقصر قطعا فيبقى في العهدة لقوله تعالى والذين جاهدوا الاية اقول دعوى المخطئ في الاصول الكلامية
مخطئ صراحة في النار فلا سبيل الى المجتهد المخطئ مثاب لان الله تعالى لو سلم انه نصب على كل المقاصد الكلامية ادلة
يقدر عليها كل مكلف بسعيه فهذه الدعوى اقرب في الفروع فيكون المخطئ في الفروع مواخذا ايضا لانه مقصر
فلا يصح العدل بما اخطأ فيه من الفروع ومن قلده الا ان يتمسك على ذلك في الفروع بالنص دون الاصول واما
المسائل الشرعية الفرعية فالحق ان المصيب فيها واحد انظر المصيب في هذا القول غير ما قاله الاحاطة ودقيقه
لانه لو اريد رفع الاثم يكون الكل موافقا بل المراد من ادرك مراد الله من الشرع كما يفهم من قول المص وهو الذي
اصاب حكم الله تعالى في الواقعة والمراد بحكم الله هو الامر والنهي لا الاخبار المترتبة عليهما فانه يرفع تناقضه الاشكال
ثم ان تعريف المص على ما قال المص انما يظهر فيما اذا كان حكم الله تعالى متعينا في نفس الامر قبل الاستدلال حتى يظهر
الاصابة فاذا لم يكن مط فلا معنى للاصابة كما في اصاب سهم الرامي الغرض او الصيد او اخطأ ما ذهب
جاعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائي الى ان كل مجتهد مصيب لاصابة هو ادراك مراد الله تعالى
وادراك ما طابق الواقع او رفع الاثم وليس المراد الاخير لانه ليس بمسئلة في المسئلة الاجتهادية حكم معين عند الله
فلا يكون الاصابة والخطأ فيه اقول يلزم ان لا يكون المستدل الناظر له مطلوب يتوجه اليه بخصوصه ثم الخطأ
مقدور اجماعا اما عند المصوبة فلانه لا خطأ اما عند المخطئة فلان له اجرا واحدا لا من غير المرسي رسيته
سكينة قريبة منها بشر بعتاب المرسي كذا في القاموس في باب الميم والسين المهملة والعدل اما ذهب لقوله تعالى
والذين جاهدوا فينا لكن الاجماع خصصه في الفروع فبقي في رد المصوبة واثبات ان المجتهد يخطئ ويصيب
ان احد الامارتين اذا ترجحت على الاقوى تعينت للعمل فالمخالف لها مخطئ وان لم يترجح احدهما في نفس الامر
كان اعتقاد كل من المجتهدين باعتقاد رجحان امارته خطأ فيكون كل منهما مخطئا ولان المكلف ان كلف بعمل
عن طريق وامارة كان حكما في الدين اما تشبيها على تقدير ان يفرض بارادته او بالاطلاق اذا كان الحكم
معينا عنده الله غير معين عند المكلف الاول يط بالاجماع والثاني لا وان كلف عن طريق فان خلا الطريق
عن المعارض تعين الحكم والعبارة والا فالراجح من الطريقين يتعين فان عدم الرجحان واستوى فالحكم تخييرا باختياره
المص والشافعي والرجع الاخير عن الراوي الاصلية وعلى كل تقدير من التخيير والتساقط او عدم المعارض او

رجحان المعارض فالحكم معين فالمخالف له اي بحكم مخطئ فالمصيب واحد اذ الحكم الله تعالى متعين في نفس الامر على اعتقاد المذكور
اقول الحق ان الله تعالى لا يصيب طريقين معارضين راجحا ومرجوحا اذا المرجوح عبث بل يعرف وجب الخطأ واما المتعارضان
المتساويان فهما كالدليل الواحد على تقدير التخيير لكن قد ابطلناه وعلى تقدير التساقط يبقى عبث كل الروايات
من الصحابة والتابعين قاضية بان المجتهد يخطئ ويصيب في المحصول قال ابو بكر اقول في الكلام راى ان كان صوابا
فمن الله وان كان خطأ فمني واستغفر الله وروي ان عمر حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا هو والله الحق حكم
بحكم آخر فقال الرجل والله هو الحق فقال له عمر ان عمر لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وقال عمر لابي
كاتبه اكتب هذا ما راى عمر ان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنه ورفع عمر في الحاكمة للعمر وبلغنا ما رجع ذلك
على خلاف النص ولم يلزم تعنيف عمر وهذا يدل على ان استنزاع المجتهد لا يلزم في الاجتهاد فان عدم وجدان النص الصريح
المشهور لا ينافي الاجتهاد ثم البحث الثالث الحاذة ان الرجل بالمجتهد تشبه غير فظ لا آخر سواء كان مجتهدا او لا عمل
على ما اداه اجتهاده اليه اعلم ان من قال ان المصيب واحد اورد على المصوبة بان تصويب الكل يفضي الى التنازع الانقطاع
له كما اذا قال المجتهد لامرأة المجتهدة انت بائن ثم راجعها والزوج يرى الرجعة ما كانت دون المرأة تنازعان
في الوطء تنازعا لا يمكن قطعه فقال المصوبون هذا لازم عليكم ايضا فان المخطئ يكفر واقتدوا بالمخطئ يصير العمل بالظن
الخطأ اذا لم يعلم خطأه فاذا الحذر اقول يمكن ان يجاب عن علماء مذهب المخطئة ان خطأ الاجتهاد اذا كان ظاهرا ويعلم
المجتهد المصيب وجه خطأ المخطئ يجوز له زجره ومنعه فان كانت المرأة مخطئة صح جبرا بالمقاربة بخلاف ما اذا كان
الاثنان مصيبين فان تنازعت الامارات في نفس الامر تعتبر على المختار عند المص او حكم بالتساقط وعاد الاجتهاد
بان يعمل بالبراءة الاصلية وان تعلقت الحادثة بغيره بغير المجتهد وكان لا يجري غيره الصلح كما لو اختلف مجتهدان
اصطلحا من غير ان يحتاج الى الرفع الى الحاكم او ترافعا الى حاكم فيفصل بينهما او جعلا التحاكم الى حكم حكما وان لم يجز غيره
الصلح كالطلاق بصيغة يعتقد انها منعقدة دون الاخرى كما في مسئلة الكنايات رجعا الى حاكم غير حاكما سواء كان
صاحب الواقعة مجتهدا غير حاكم او حاكما او لا يكون مجتهدا اصلا الا يحس الحاكم ان حكم نفسه على غيره بل نصب من شرعه
من يقضي بينهما بين الحاكم والمدعي وان نزل الواقعة بالمقلد ولا يمكن من الصلح ولم يكن له زمان يقلد فيه على الاجتهاد
لا الفتح فان تقدم الفتح رجع لما اتفقوا عليه على فتواه وان اختلفوا فالحكم على ما علم الازهر فان تساويا كثير في

الرجوع الى حكم حاكم غير حاكما سواء كان صاحب الواقعة او لا يكون مجتهدا اصلا

في العمل بقول ايهما شاء وان حكم المفتي بوقوع الخلع ثلثا فمضى اي على اعتقاد ان الخلع فسخ للطلاق فلا يصير المرأة بائنة
خالعها ثلثا المطلقة ثلثا ثم تزوج في نكاح الزوج الذي خالعها اما ثلثا من المحلل فح المفتي المذكور المرأة المذكورة
فتعتد على فرض انه هو الزوج والخالع ثلثا ثم اعتقد مساواته للطلاق ان فرج عن اعتقاد ان الخلع ليس بطلاق
واعتقد الطلاق والاقرب بقاء النكاح لان الحكم لما اتصل بالنكاح الذي وقع من ناكحه فتواه بالطلاق المحصول
الى المجتهد اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فح امراه خالعها ثلثا من غير اجتهاده فاما ان يحرم الفصل العاص بصحة
ذلك النكاح قبل اجتهاده او ما فسخ الحاكم بذلك فان كان الاول يجوز النكاح بصحيح لان قضاء القاضي لا يتصل
به فتاكه ولا يؤثر فيه بغير الاجتهاد وان كان الثاني لزم تحريمها ولا يجوز امساكها على خلاف اجتهاده فلا يتصور النكاح
بتغيير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح ثم تغير اجتهاده ان الخلع فسخ فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاشا
خالع امراته ثلثا فامسك بقول المفتي بناء على ان الخلع فسخ ثم تغير اجتهاده المفتي المذكور وهو يحل بقوله فالاقرب انه
يرجع غير النكاح الذي نكح بعد الخلع بقول المفتي كما في التحول عن التقليد اذا تغير اجتهاد المتبوع بخلاف قضاء القاضي فانه
مقرر والفرض ان العامي عمل بمجرد الفتوى لا الحكم لان الحكم اقوى من الافتاء ولان الحكم لا ينقض الا ان يخالف
دليلا قطعيا لا ظاهرا البحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه او لا يجب له ثانيا مكررا الاجتهاد والا اجتهد
فان خالف افتى بالثاني تحريره ان المجتهد اذا افتى مرة بما ادى اجتهاده اليه ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فان كان
ذاكرا دليله على اجتهاده اولا فهو مجتهد ويجوز له الفتوى وان كان ناسيا لزم ان يستانف الاجتهاد فان اداه
اجتهاده لا خلاف الاجتهاد الاول افتى بما اداه الاجتهاد ثانيا اقول هذه العقائد الدينية الكلامية
لا يحتاج الى تذكير الدليل ويكفي التعيين الحاصل المتعلق في الايمان ولو نسي الدليل بالكلية فالظاهر ان يكون المسائل
الفرعية كذلك والعلم بقوتين بغير ما حصل بالتبع وما حصل بالاعادة لا حصال الرجع في الشاهد التامل وعرف المفتي
المستفتي واعلم رجوعه عن الاجتهاد الاول ولو لم يجتهد في علة بانه اجتهد المسئلة المعلومة لكن في الدليل فهل
له البناء على الاجتهاد الاول والافتاء بذلك الاجتهاد الاقرب لا يستصحاب ان قلت يمكن قياس
التنبيه من الادنى على الاعلى لان نسيان الدليل اذا لم يمنع الاصول فيه الاول ان لا يمنع في الفروع قلت
الفرق ظاهر فان مدار الاصول على اليقين والفروع على الظن فلا يقاس احدهما بالآخر الفصل الرابع

في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول اشترط في المفتي والحاكم اي القاضي الايمان فلا يصح الحكم والفتوى
من غير المؤمن والعدالة وقد تقدم فيهما لان غير المؤمن ليس محلا للامانة فلا يجتهد في امر الدين الذي هو اهم المهام
والعلم بما يحتاج اليه المفتي لان الفتوى والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم والظاهر
اجماعا وبالنص الصريح وهل يصير المجتهد المفتي بما يخطئه من المجتهد الاقرب انه ان كان بحكم عن ميت لم يجز له
العمل اذ لا قول للميت وهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا اي لو حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول
للميت بدليل ان الاجماع ينعقد بخلافه وينعقد موته وهذا يدل على انه ليس له قول بعد موته وما نقله المصنف
التقليد وكتابهما في فقه ارثا بها اعرابي الاول استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بناء بعضها على بعض والاستفادة المنصوص عليه من المختلف فيه ثم في المحصول والقايل ان يقول اذا كان الراوي
عدلا ثقة ممكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى العامي قوله حصل للعامي ظن صدقه ثم كان المجتهد ثقة
عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وح يتولد للعامي من هذين الظنين ان حكم الله ما رواه الراوي
العدل الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب وايضا قد انعقد الاجماع على ذلك اما جواز العمل بهذا
النوع من الفتوى لان الزمان خال عن المجتهد والاجماع حجة كما مر والمحصول ان يستلزم بطلان الاجماع الذي انعقد
بموت الثقة العدل الا ان يخصص الظن المذكور بما سوى مادة الاجماع وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان
قد سمعه من شافهه جاز له العمل به وغيره ايضا بفتواه الذي نقله وكذا لو سمعه مجردا عن المجتهد الحي وان كان المجتهد
بالحكم فالاقرب جواز العمل به بالمكتوب ان امن التزوير والا فالاقرب الثاني الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد
في فروع الشرع خلافا لمن قال بغداد فانهم يجوزون التقليد في المسائل الاجتهادية وغيرها الا ان يظهر ان اجتهاد
عن دليل وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات لخمس لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة على امر تفسيرها اوجب التعليم على بعض الفرقة فجاز بغير من التقليد متعلق عليه انما اخذ في ظهور
اجتهاد من غير دليل والا يه لا ينافيهم الا ان الحق متعلق الا يه الاعم ولان الجاهل اذا نزلت بالعامي فان امكن
فيها اي في الواقعة مكلفا فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان له الاستدلال فان كان مكلفا بالبراءة
الاصلية فهو باطل بالاجماع لان المكلف في ان ذلك ليس مكلفا بالبراءة الاصلية اجماعا وان كان العامي المكلف

له الافتاء والحكم

الاول جواز التقليد

مكلفا بغيرها اي بغير البراءة الاصلية من الاستدلال فان لزم ذلك اي التكليف بالاستدلال جنس استكمال عقله اي الاول
بلوغه فهو باطل بالاجماع لان كل الناس مكلفا بالاجتهاد بل انما هو فرض كفاية لا فرض عين وان كان التكليف بالاستدلال
حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق وايضا خلاف الاجماع فان الاجتهاد ليس فرض عين كما قلنا
واقول الاجماع الذي نقله المص في الدليل المذكور باطل لما نقله من نقله بغداد من عدم تجويزهم التقليد مطلقا
ويمكن ان يكون مراد من نقل له بغداد مما قالوا ان التقليد المحض لا يجوز من غير ان يسال عن وجه الاجتهاد كما
يشعر به عبارة المحصول وغيرها كالاشارة اليه في المحصول لنا وجهان الاول الاجماع الامة قبل ظهور المخالف
لان العامي في كل عصر لا يكون على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم ان يسالوهم عن وجه اجتهاد
الثاني ان العامي اذا نزلت به حادثة فرض الوقوع فاما ان لا يكون مامورا بالشيء وهو باطل بالاجماع لانا
يلزمه الرجوع لاقوال العلماء ونحوهم يلزمه الرجوع الا الاستدلال والاستدلال منه باطل بالاجماع لان الاستدلال
اما بالتمسك بالبراءة الاصلية او بالادلة السمعية والاول باطل بالاجماع وايضا لو جعل الاول الاستصحاب
ما كان لو يلزمون من لزم الشرع في طلب العلم حال استكمال عقله وثانيهما ان ذلك يوجب فساد العلم لاشتغال
كل الناس بالاجتهاد والثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يجب عليه تحصيل صفة المجتهدين عند نزول الحادثة
وهو غير مقدور له ولقائل ان يقول ان القائلين بانه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالاجماع
ولا بخبر الواحد ولا بالقياس ولا يجوز التمسك بالنظر المحتمل واذا كان كذلك سهل الامر عليهم فانهم
قالوا قد تقرر عند العقل ان الاصل في الذوات الاباحة وفي المنافع الحرمة فان جاء في بعض الموجودات
نص قاطع المتن قاطع الدلالة يوجب ترك ذلك الاصل العقلي وان لم يوجد ذلك فالبقاء على حكم العقل و
النص القاطع كما ضبطه مر غير شاذ في العالم القول بعد اثبات حجية الاجماع وحجية الادلة سطل كلهم وادلة مسائل الاصول
الكلامية لكن المنع من التقليد فيها لان الاصل فيه هو اتباع الظن وهو ليس في الفروع فيه الاصول لما عليه السلم
بالعلم تولوا ثم قال انه لا اله الا هو ولا ذلك من الايات والروايات القاطعة يجب علينا لوجوب الاقتداء
كما مر اذا لم يعد ما مر الخواص ولان تقليد غير معلوم الصدق صح للممكن من العلم الاستمداد على جواز الكفار و
عن حسن عقلا وقبول النبي صلى الله عليه وآله من الاعرابي الشهادتين مجرد لعلمه عليه السلم بتحصيل اصول العقيدة

صلى الله عليه وآله فلما احتفل الناس في الطواف وقف باب الكعبة واخذ بباب حلقة الباب ونادى ايها
الناس ثلثا فاجمعوا وانصتوا ثم قال من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا ابو ذر الغفاري احدثكم بما سمعته
عن رسول الله صلى الله عليه وآله سمعته حين احتضر يقول الا ان تارك حكم الثقلين كتاب الله وعترتي وانهما لم يفترقا
حتى يردا علي الحوض كهاتين وجمع بين السبابتين فزيد وقرنهما وساوى بينهما ولا اقول كهاتين وقرن بين
اصبعيه الوسطى والمسبحة فزيد اليمنى لانه احدهما والسبابة الاخرى الا وان مثلهما كمثل سفينتين من ركبهما
نجا ومن تركهما غرق هذا كلام الشهرستاني بحروفه ان قلت عموم الاية لا يدل على وجوب العمل بظن الاجتهاد فلا تكلف
هذا اعلم من الخارج وانما يحصل هذا الظن للمستفتي بروية المفتي منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق الذين لهم ترجمة كاملة
واجتماع المستفتين على استفتائه وتعظيمه وهذا يوجب غلبة ظن اجتهاده واذا غلب على ظن المستفتي العامي ان
المفتي غير عالم ولا متدين جزم عليه استفتاءه اجماعا لان غلبة الظن باجتهاد لازم وهذا لا يجامع ظن
عدم العلم لانه مر نظر المجتهد في الامارة اي ظن المستفتي بعدم علم المفتي وعدم دينه كامارة المجتهد بالحكم فكما يجب
على المجتهد الحكم بالامارة فكذلك ظن المستفتي يوجب عدم العمل بقول غير العالم مثلا فلو افتاه اثنان فصاعدا على السلم
فان اتفقوا فلا نزاع في صحته والا اجتهد المستفتي في تحصيل الاتقى الاعلم الاورع وقلده وان تساووا
في العلم والورع تخير فيما وقع الاختلاف فيه في مذاهبهما شاء وان رجح احدهما بالعلم والاورع فالتقوى
تقدم الاعلم لان العلم اسوة حسنة على السائر وعلم الاعلم بالمسائل مع تمكن تبرز قوله في مرور العلماء والتوابين
الدالة على ان اعلم لا يبحث عن نفس العلم بان يباحث العامي مع المجتهد او يتمسك على العامي ذلك فلا كان العامي
ذلك فما كان العامي غير شامل لعلماء المصنف صح ذلك ولا يجوز للعامي اذا لم يكن من اهل الاجتهاد والافتاء
بقول مجتهد حي او ميت هذا الخلاف ما مر من انه يقلد العمل بقول المجتهد الحي وغيره الا ان يراد بالافتاء
الحكم ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف من ظن اصابة الافضل
واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز الرجوع عنه في ذلك الحكم والا جاز له اي جاز الرجوع عنه
في غيره من المسائل التي لم يقلده في المفتي الاول واذا كان ذلك اقرب لان العدول عن القول الذي قلده
على فرض التساوي في المفتيين يكون ترجيحا من غير مرجح ما لم ينقل فان نقله جاز على فرض تساوي المفضول والافضل

في طرق اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث خمسة الاول الاستصحاب الحال وهو عبارة عن ان الحكم الثابت
كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية قد اختلفت في صحة الاستدلال به
وافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالرازي والبصري والقول الاول على صحته
واكثر الحنفية على بطلانه ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما هو في مختلف
في كونه نفيا ام لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الامامية في الخارج
من مجرى البول من الودي والمذي انه كان قبل خروج البول متطهرا والاصل بقاؤه لان المثبت
المعارض والاصل عدمه لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك
في اكثر الوقائع الشرعية والعرفية في الشرح العضدي لنا ما تحقق وجوده وعدمه في حال ولم يظن طرده
معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا امر ضروري الوان حصول هذا الظن لما جاز للعاقل مراسلة
من فارقه ولا الاشتغال بالحراثة والتجارة وارسال الهدايا وتقاضي من بعيد ولا التواصل
والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو حجة شرعا اقول فيه بحث فان الظن
اللازم من العلم بوجود الشيء لو كان ضروريا لم يكن الاستصحاب من حجج اذ لا يكون الحجج الا في النظريات
واما حكاية الحراثة فهي من باب دفع الضرر المحتمل فانه على تقدير الحيوة وعدم الحراثة قد يحصل الضرر الاكيد
وراثته وكذا الكتابة الى الغائب وتقاضي الديون بكيفية الاحتمال ان قلت نحن قررنا كلام الشرح العضدي
هكذا ما تحقق وجوده في حال ولم يظن طرده معارض يزيله وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء
هذا اللزوم ضروري قلت هذا الطريق من الظن حاصل للبهيمة والصبيان الذين لا يعقلون
على الكسب فعلم ان ما جعل موجبا له ليس تقريرا لما يحمل كلام الشرح العضدي على ذلك على انه لو حمل عليه يلزم ان يكون
الدليل العقلي عندهم حجة فانهم لا يقولون بقول الشرح العضدي لنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية يحرم عليه الاستمتاع
اجماعا والا فارق بينها الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب
لزم الحكم بالتحريم والتحليل والا فارق في الصورتين لا اجماع فانه حجة بالاتفاق بخلاف الاستصحاب
وقد مر ان ما ظن على الاجماع لا يعمل عليه الاجماع وقد يفرق بين الظن والشك ايضا ولان الاحكام الشرعية

مبنية على الاجماع الاستصحاب

مبنية على اعتبار الاستصحاب لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره
كما في التخصيصات وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب اقول عدم العلم بالمعارض ظنيا
ولا يباح الى الاستصحاب الا ترى ان البراءة الاصلية عن الاستصحاب احتجوا الى اجماع متكررا
الاستصحاب بان القضية من الوصف بالحكم ان كان الاثر الكائن في مقتضاه كان قياسا مكررا
راجعا الى الحجج التي مضت فلا يكون حجة اخرى والا يصح الاستدلال بها ح والا كان
تسويه بينهما وبين الوصف في الحكم من غير دليل وهو باطل اجماعا من المثبت والنافي والجواب التسوية
بين الوصف في الحكم بما تقدم من الظن الحاصل بعد العلم بوجود الشيء ببقائه تفصيلا انا سوينا
بين الزمانين في الحكم بناء على ما ذكرنا من ان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه
في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي الدليل مطلقا لان القياس دليل
واحد من ادلة الشرع كذا في المحصول وفيه انه انما يتم ذلك لو كان الاستلزام على وجه النظر وقد
مر ما يتعلق به في المحصول اعلم ان القول بالاستصحاب لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما
الدين فلانه لا يتم الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل اليه الا بواسطة المعجزات والا فمن بالمعجزة
لا الفعل الخارق لعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص على الحال بعض اعتقاداته لو وقع
خلافه الا على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع
امرنا بالاستدلال بالاجماع والقياس مثلا فلا يمكننا العمل به اذا علمنا او ظننا عدم
طريان نسخ الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ له علم الله فلا يدل على الاستصحاب واما
العرف فان من علم من الاولاد ترك الولاد على حاله كان للعادة بقائه على تلك الحالة التي تركهم راجحا
على اعتقاد تغيرهم عن تلك الحالة وكما في الكتابة ونظائرها ولو تامنا لقطعنا بان اكثر حصائل
العالم ومعاملات الخلق مبنية على الاصول بالاستصحاب اقول العلوم العادية كالعلم بان
كتبنا في البيت لم يعد علما من العاديات وليس ذلك استصحابا هذا اما يتعلق بالدين واما ما
يتعلق بالشرع فلانه يمكن انتهاء الله الى الاجماع او النص الصريح بعدم النسخ فلا كما علمنا

من الدين ان نبينا خاتم الانبياء ولم يلزم التسلسل واما ما يتعلق بالعرف فقد ذكرنا ما عليه فيما اوردنا على الشرح العضدي
واعلم ان جماعة حكوا بان الثاني لا دليل عليه ولو كان به عبا للنسخ كمن ادعى في الحرمة في الماء وهو لا ان اراد
ان العدم كان ثابتا في الاصل فيستصحب الظن بقاؤه فهو غير الاستصحاب وقد بينا صحته وان اراد غير
ذلك فهو باطل قطعا اقول قد بينا ان هذا علم ضروري يحصل للبله والصبيان فلا يكون الدليل ولا دليل على
انتفائه ولا يكون باطلا قطعا اقول اذا قلنا الاصل في الشيء عدم الحرمة يكفينا البراءة الاصلية فلا
يكفيه مثل هذا وان الراجح فيما لم يعلم دليل عليه العدم كما اشتهر ان ما لا دليل عليه يجب نفيه في الشرح
العضدي في اول كتابه في بيان اصول الفقه ان الاصل فيه العدم وهو غير المستصحب البحث الثاني
الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يصلح بينهم اختلاف معنوي
لان بعضهم فسره بانه دليل يعدل به المجتهد بعسر عبارته عنه ويصعب عليه تادية لعدم مساعدة العبارة
عليه في الشرح العضدي ما ذكر وان تفسير الاستحسان لا يحصل محلا للخلاف لان بعضهما يقول بالاتفاق
وبعضهما مردود وهو يقول بالاتفاق فكيف يحصل تفسير المذكور من
المردود بين القبول والرد اذ يجب ما المنع من قوله يتوجه ان كان يجيء انه شاك فيه فهو مردود
اتفاقا اذ لا يثبت الاحكام بمجرد الشك اقول في صورة تعارض الدليلين يلزم العمل بالشك
على العمل بالتخيير ثم فسر الاستحسان بالدليل والشك ليس بدليل وبعضهم قال انه العدول عن قياس
ضعيف الى قياس اقوى في الشرح العضدي انه مما لا نزاع في قوله اول نفس العدول ليس
دليلا وان اريد الدليل المعدول اليه فهو احد الادلة المشهورة فلا يتحقق الاستحسان وقال اخرون
انه تخصيص قياس باقوى منه في الشرح العضدي هذا مما لا نزاع في قوله اول جعل التخصيص دليلا غير مقبول
وقيل العدول لا خلاف النظر لدليل اقوى في المحصول الذي يخصه القائلون في تعريف الاستحسان
وجهان احدهما قال الكرخي الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
به في نظائرها لاختلاف وجه اقوى يقتضي العدول عن الحكم الاول وهذا يلزم عليه ان يكون العدول
في العدول لا التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا اقول ظاهر التعريف ان يكون الدليلان متحققين

لعله

اتفاقا

متخصص لكن يكون الثاني اقوى في صورة النسخ لا يبقى كذلك ويمكن ان يناقش في التخصيص ايضا قال
ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل يشمل الانحطاط بوجه اقوى منه وهو حكم
الطارئ على الاول خرج بالاول التخصيص والنسخ وبالثاني الحكم باقوى العاشر فانه ليس حكم الطارئ
قال ابو الحسين ولا يلزم عليه العدول من العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه
ان يكون اقوى القياس استحسانا لان الاقوى في حكم الطارئ على الاضعف فان كان طارئا
فهو استحسانا قال محمد بن الحسن في غير موضع من كتبه ترك الاستحسان للقياس كما قرأ آية السجدة في آخر
السورة فالقياس يقتضي ان يجري بالركوع والاستحسان ان لا يجري به بل يسجد لها ثم انه قال
بالقياس ان قلت هذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف يجوز تركه وان اقوى منه فقد بطل
حكم قلت ذلك المتروك انما سمي استحسانا لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده لكن
اتصل بالقياس آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان كما في المسئلة التي ذكرتموها فان الله تعالى اقام الركوع
مقام السجود في قوله وقوموا لله قانتين فهذا التوقيت هذا الحد الذي ذكره ابو الحسين اعلم ان هذا يقتضي ان يكون
الشريعة كلها استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما ترك ذلك الدليل اقوى منه وهو نص او
اجماع او قياس هذا الاقوى في حكم الطارئ على الاول فلزم ان يكون الكل استحسانا وهم لا يقولون
بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهذا يعني ان يكون القياس مغايرا للاستحسان فالواجب
ان يزاد في الحد قيد آخر وهو مغايرة ذلك للوجه البراءة الاصلية اقول يعتبر في الاستحسان شيئان على
قول الكرخي الاول العدول عما حكم الشارع ان يكون ما حكم الشارع خلاف النظير لما حكم في الاول وترك السجود
حين قراءة آية السجدة عملا بالنظير وترك خلاف النظير وهو السجود الا انه لا يتحقق العدول فلا يتحقق الاستحسان
على قول ابي الحسين يعتبر في الاستحسان امران الاول ان ترك دليل ضعيف في الاجتهاد لدليل اقوى
الثاني ان يكون الاقوى طارئا على الضعيف وح لا يتحقق في الصورة المذكورة الاستحسان لان من حكم
قراءة آية السجدة وترك السجدة لم يترك القياس لان السجدة التي هي اقوى من القياس بل السجود مترك لكن
من القياس في قوله وقوموا لله قانتين فانه يقتضي الركوع قائما مقام السجدة غير صحيح او محمد بن الحسن صرح بانه ترك

الاستحسان للقياس لا للمركب وايضا المجموع المركب من القياس وجعل الركوع قائما مقام السجود ليس وجها واحدا فقط
التعريف الذي ذكره ابو الحسين على خلافه وايضا الاستحسان على تقدير ان يكون المركب من الوجهين وجها واحدا
يكون هو المجموع المركب ولا يصدق التعريف على المركب اذ ليس اقوى وجهيه اقوى من حيث انه اقوى من القياس
وحده يكون اقوى خلاف المتبادر ثم قلب المحصول يلزم ان يكون الترجيح كلها استحسانا منظور فيه لان من ترجيح الاباحة
الطارية على الوجوب فاذا بطل الوجوب ثبت الاباحة ولا ينافيه مقتضى العقل الا ترى ان الدليل
الاباحة الطارية اقوى من دليل الوجوب لان الاول مزيل والثاني محول والمزيل مقدم على المحول والمراد ان تعارض الدليلين
والبراءة الاصلية لا تعارض النص اذ في النص لا يبقى للبراءة الاصلية اثر اصلا وايضا المراد ان يكون الدليلان على
والبراءة الاصلية لا يخطر بالبال في اكثر النصوص فلا يتحقق الاستحسان بحسب الواقع والقول الاول وهو تعريف لا يستحق
بدليل ينقدح في نفس المجتهد كما ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز العمل به اجماعا اي ان كان الانتزاع باعتبار الشك
والا اي وان كان باعتبار عدم القدرة على التعبير عن تحقق الدليل وجب العمل اتفاقا كما في تنقيحه
والمنع الثاني للاستحسان متفق عليه بين ارباب القياس فلا يكون من الطرق المختلف فيها عندهم وكذا المنع الثالث
وهو تخصيص قياس اقوى منه الرابع وهو العدول للاخلاف النظر بدليل اقوى فانه متفق عليه بين ارباب القياس
في الشرح العلامة التفتازاني اعلم ان الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل
القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالكتاب
والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصباح واما بالضرورة كطهارة الحياض
والآبار واما بالقياس الخفي واشباهه كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسا جليا
وانت خبير بانه على هذا التفاسير ليس دليلا خارجيا عما ذكر من الادلة الاربعة الا ان يراد انه ليس خارجا بحسب
الغالب البحث الثالث مذهب الصحابي ليس حجة لجواز الخطأ عليه في الاجتهاد فلا يكون مذهبه حجة في الشرح
العضدي لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر واما على غير الصحابي فقد اختلف فيه فالمختار
انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس ثالث في فيه قولان احدهما انه حجة مقدمة على القياس الا في انه ليس بحجة
اصلا وكذا الاحمد وقال قوم ان خالف القياس فحجة والا فلا لنا دليل على كون الصحابي حجة فوجب ان

تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وايضا لو كان مذهب الصحابي حجة لكان قوله حجة على غيره الا كونه اعلم او افضل
من غيره لما مر والاول باطل فكذا الثاني لان ذلك موجبا لاستلزام الحجية كل اعلم او افضل وحاصله قياس السبر ودعوى
الحصر وهي غير ضرورية فيصير قطعيا واقول وجه الاستدلال بقول الصحابي انما هو لقربه بالوحي ولقربه الظاهر ظن
انه قول او فعل سمع ورأى من النبي صلى الله عليه وآله ثم ان دعوى الاجماع على ان قول الصحابي ليس حجة على صحابي
آخر اما مع علمه بهم والاول امير المؤمنين عليه السلام حجة على غيره مطلقا بالاجماع من الامامية صاحب المحصول
قال واحتج من قال قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم وهو حجة مطلقا ومنهم من فصل اقول قد نقلنا عن المحصول ان قول
المجتهد الميت اذا رواه العدل حجة عند الشيخ وادعى في المحصول الاجماع بحجيته في زمانه وهنا فيه كما لا يخفى
اعلم انه لا بد من حمل مذهب الصحابي بمجرد كونه صحابيا مع بين فوبعض ما اوردنا ولا يتوجه على المص ان قول
الصحابي مثل امير المؤمنين عليه السلام حجة فان حجيته بواسطة العصمة لا مجرد كونه عليه السلام صحابيا وايضا المراد في
الايجاب لمخالفة كل واحد منهم من الاصحاب صاحبه فلو كان حجة لزم النقيضان اقول لو صح هذا الاستدلال
يلزم بطلان الدلائل التي استدل بها لان بعضها يخالف البعض وبالجملة الحق ان قول الصحابي ان قال نطق
لمقلده يكون حجة والا لا وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في المشكوك فيه فان المشكوك
فيه لا دليل عليه على واحد من طرفيه فاذا حكمنا لعدم الدليل على عدم وقوع احد طرفيه يلزم الحكم بعدم وقوع الطرف
الآخر كذلك ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فيجتمع النقيضان اقول فيه ان التعارض بين الدليلين قد يوجب
الشك فيجب فكذا في الصورة المذكورة فلا يلزم اجتماع النقيضين على ان من قال ان عدم الدليل دليل
العدم اراد ان عدم الامارة الشرعية على حكم شرعي يدل على عدم الحكم الشرعي والا يلزم التكليف بما لا
يطاق وهو ذو منع المعرفة جوازا من قول الله تعالى عليه السلام او الحكم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب
والا لبطل التكليف لان قول المكلف على صفة الفاعل ان اخترت الفعل وان لم تختر فلا تفعله اما حجة
الامامية ليست بتكليف في المحصول اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى عليه السلام او الحاكم
فانك لا تحكم الا بالصواب قطع لوقوعه موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة باستحالته وتوقف الشافعي في
جوازه وهو المختار وجه هذا التوقف لا يظهر الا بالاعتراض على ادلة القاطعين واما الغير اما المانعون

فقد تعلقوا تارة بما يدل على امتناعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول فتقريره انه ان جوز تعالى
التكليف اما ان يحمل اختيار ما تم المصلحة او يجعل الفعل مصلحة ثم يختاره المكلف والاول باطل من وجهين
احدهما انه على هذا التقدير يسقط التكليف لان المكلف متى قال ان اخترته فافعل وان لم اخترته فلا تفعل فهذا
محض اباحة الفعل وثانيهما ان المكلف لا ينفك عن الفعل ثم والترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه الانفكاك
عنه بخلاف التخييرات الكفارات فانه يمكنه الانفكاك منها اجمع واما الثاني فبطل ايضا بوجهين احدهما ان المصلحة في الفعل
انما تحسن اذا علم او ظن انه حسن ولا بد ان يتم الحسن عن التبيين قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم فهو الامارة
المميزة كان التكليف باختياره الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق ثانيهما انه لو جاز ذلك لجاز الحال الجائز
في حق العاصي والثاني لا يجوز بالاجماع واما الذي يدل على عدم الوقوع فامران الاول لو كان الرسول صلى الله عليه وآله
مأمورا بان يحكم على وفق ارادته لما كان منهيا عن اتباع هواه لان من اتباع الهوى الحكم بما يميل اليه قلبه الثاني
لو قيل احكم بما شئت لقيل لم اذنت ولم تحرم ما احللت ونظائره واما موسى بن عمران فقد تعلق بوجهين بعضها
يدل على الوقوع وبعضها على الجواز اما الدال على الوقوع فروايات مثل ما روي انه قال النبي صلى الله عليه وآله
ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت فاعاده
قال رسول الله صلى الله عليه وآله والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولتركتم لما وعدتم
ومثل ما روي كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونظائرها فانه يدل على ان الامر منوط بالرسول صلى الله
عليه وآله والجواب عن ارادة الامر انه تعالى ليس متفرعا على المصلحة واما ادلة موسى بن عمران فضعيفة
لاحتمال ان يكون ورود النهي والامر قبل النزول على الوجه الخاص هذا خلاصة كلام المحصول والمص
اشار الى ادلة القائلين بالامتناع فقط بعد ما مر قوله ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك
فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه اقول المكلف بالكف عن الفعل او الترك وهو خال عنهما وايضا
الكلام في الحكم وهو خال عنه ولان الشرط التكليف تعلقه بالحسن لان ما ليس بحسن لا يؤمر به تعالى
وفيه انه قد مر منا ان التعبد يظهر بما طاعة الامر الواقع من الله تعالى من غير مرجح احد طرفي امر حكمي لا ترجيح
بينهما في نفس الامر وهي لا يصح قوله فان تساوى الوجود والعدم يسقط التكليف والا لزم ترجيح احد

احد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو معطل اشتراط الحسن في التكليف وفيه ان الترجيح
من غير مرجح جائز كما مر والحسن لا بد فيه من طريق نظري لنا التغيير عن غير الحسن والا اي وان لم يتم لزم
تكليف لا يطاق واول اذا اخبر الله تعالى الحكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقد ظهر الحسن اجماعا وبه القدر
يكفي ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه في حق العاصي وهو باطل اجماعا بيان الملازمة هو ان
الله تعالى قادر على ارادة العالم والعاصي بخواطر واحدة فلا ان يقول للعاصي مثل ما يقول للعالم على صرف قلبه لا
ما شاء واقول هذا الاجماع عجيب من الاشاعرة فان الله يجوز ان يكلف ما لا يطاق عندهم وهو الواجب فيه بالقياس من غير
واقول على توقف الشافعي في جواز ان يكون الامر موضوعا للانتهاء صلى الله عليه وآله المكلف بحكم بالقياس من غير
واراد ان بعض الامور موضوعة له صلى الله عليه وآله في الاحكام كثيرة في المحصول وكلام المص البحث الرابع
في كيفية الاستدلال في الشرح العضدي الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة
الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المص ههنا فقيل هو ما ليس بنص
ولا اجماع ولا قياس والاعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فوجد الحكم او وجد المانع او انتفى
الشرط فعدم الحكم فقيل ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو مبني به قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يقال
وبلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم او هو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخاص والحق
هو دليل اولا منع للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالدليل وهو كذلك وبناء على انه دليل فقيل هو
مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس وقيل الاستدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط
بنص او اجماع والا فهو قياس فقيل ما ثبت به ان نصا او ان اجماعا وان قياسا وهذا هو المختار قال العلامة التفتازاني
في شرح الشرح لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى مثبتة
فيكون مثبت الحكم وهو ما يثبت الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها
فيكون هذا استدلالا وان كان احدها كان هو المثبت للحكم فان لم يكن استدلالا بل نصا او اجماعا
او قياسا واذا اختلفت فجميع الاحكام الثابتة بالنص والاجماع والقياس من هذا القبيل لانه يتضمن دليل
كهذا هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت بمجرد انضمام مقدمة الى مرجح حكم عن انه

نشأ بالنص اقول قد مر في شرح الشرح على ما نقلنا في المقدمات ان الاستنباط يحتاج الى مقدمات كلية
مثل قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب كل ما دل عليه القياس فهو ثابت ثم يجعل مثل هذه المقدمة كبرى لصغرى
سهلة الحصول لتحصيل المسئلة الفقهية غير المدونة الى النقل كما يقال كل ما امر به الشارع وكل ما امر به واجب فينتج
ما دل القياس على حرمته فهو حرام وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى الدلائل والاحكام ثم الكلية
تلك المقدمة تارة عبارته ونظر هنا ان الاستدلال انما هو باعتبار الكبرى بخلاف ما ذكر هنا ثم ان
مراد المص بالاستدلال هنا المعنى الاول لا يمكن حمله على المعنى الثاني الذي اختاره في الشرح العضدي و
المعنى الثاني للاستدلال لا يصدق فيما اذا ثبت قصد السبب بالاستصحاب والمعنى الاول للمعنى الثاني صادق
عليه كما لا يخفى وكذا اذا اثبت اصل الحكم بالاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة ونفي المدارك
في الاحكام العدمية شرع فيه قبلها على ما قيل على اختلاف اقوالهم في انواع الاستدلال بالمعنى الثاني
الدليل والمط لا بد وان يتناسبا في شرح العلامة المختصر من هنا شرع المص فيما لا يناسبه وهذا نتيجة
ما يناسبه ويمكن ان يجعل عرض الاصوليين من ذكر بعض مباحث المنطق مع ان القدر المحتاج اليه منه وما اشتغلوا
به ذكر المسائل بناسب ذكر الادلة وانما يحصل المناسبة بالاشتمال اعم من ان يكون الاشتمال من طرف المط
بان يكون الاستدلال من الجزئي الى الكلي وهو الاستقراء او من طرف الدليل وهو القياس المنطقي ويشمل
امر ثالث للدليل والمط وهو القياس الفقهي فانه استدلال من جزئي على جزئي فان اشتمل المط على
الحجة اي الاستدلال من الجزئي على الكلي فهو الاستقراء من استقرت الشيء اذا تتبعته وهو لا يفيد اليقين لجواز
ان يكون ما لم يستقرأ بخلاف المستقرأ كما في قولنا كل حيوان ما يحرك فكه الاسفل عند المضغ يحقق
ذلك فيما رأيناه من الغنم والناس وغيرهما وقس الى التمساح الذي رأيناه يحرك فكه الاعلى الا
ان يكون المذكور في جميع الجزئيات اقول لا بد من العلم بانه الجزء فانه لو ذكر الجزء ولم يعلم يبقى الاحتمال ثم لو
انتفى على ما قرره هو الجزئي هو كما ان هو كه من المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكره واما بالاستلزام الذي
لا اشتمال فيه فالمناسبة كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فقال اقول قد تقرر ان الازمان في الشرطيات بمنزلة
الافراد في الحمليات في قولنا في قولهم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة كما استدلال من
الكلي على الجزئي كما لا يخفى واذا علمنا الجزئي مما هو كذلك حكما او حسه كما قالوا قولهم الشكل الاول ما يكون الاوسط
فيها محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى يشمل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان
النهار موجودا فالارض مضيئة لا ينتقض بالنتيجة والانسان ولا بد لك والقياس المفيد للمطلوب لا بد
من تدبيس فان اشتملت احديهما على المط او المشتملة على المط هو النتيجة الشرطية مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وهي مشتملة على قولنا النهار موجود اذا جعلنا ما هي كما اذا قلنا لكن الشمس طالعة فالنهار
مشتملة على غير النتيجة بالفعل على مذهب اهل الرسم فانهم يجعلون الشرط قيد الجزاء ويقولون تحقق الحكم فيه
وفيه ان تحقق الحكم بشرط غير تحقق الحكم بجزاء وايضا لا يصح قوله او تتضمنه بالفعل اذا قلنا لكن النهار موجود
فالشمس طالعة اذ ليس مضمون النتيجة لا عينه بالفعل على طريقة اهل الرسم فالمراد بقوله او تتضمنه بالفعل موجودة
والا تحقق الحكم كما قررنا بخلاف السبب وانما قال بالفعل لان كبرى الشكل مشتملة على النتيجة بالقوة وهو الاستلزام
الاشتمال على كلها لكن الذي ينتقض مع الاستثناء في الجملة والا فهو الاقتراني لا اقتران حدوده وعدم الفصل منها
بل كل الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل كما اشرنا وشرط المتصل لزوم الشرطية بعدم انتاج الاقتراني
لا وضع مقدمتها على التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما رفع مقدمتها فلان العلم بوجود تاليها لا يتوقف
على العلم بالوضع بل حاصل قبل العلم بالوضع ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي
فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور واما رفع تاليها فلانه لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية لا بطريق

الاستثنائي له

الشرط فلا يصح جزاء في شرح المواقف وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي في مثل قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة ولكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه من الكلي على الجزئي وكذا
في الاستدلال المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه
غرق فيكون في البحر فالصواب ان يبين المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكره واما بالاستلزام الذي
لا اشتمال فيه فالمناسبة كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فقال اقول قد تقرر ان الازمان في الشرطيات بمنزلة
الافراد في الحمليات في قولهم في قولهم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة كما استدلال من
الكلي على الجزئي كما لا يخفى واذا علمنا الجزئي مما هو كذلك حكما او حسه كما قالوا قولهم الشكل الاول ما يكون الاوسط
فيها محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى يشمل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان
النهار موجودا فالارض مضيئة لا ينتقض بالنتيجة والانسان ولا بد لك والقياس المفيد للمطلوب لا بد
من تدبيس فان اشتملت احديهما على المط او المشتملة على المط هو النتيجة الشرطية مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وهي مشتملة على قولنا النهار موجود اذا جعلنا ما هي كما اذا قلنا لكن الشمس طالعة فالنهار
مشتملة على غير النتيجة بالفعل على مذهب اهل الرسم فانهم يجعلون الشرط قيد الجزاء ويقولون تحقق الحكم فيه
وفيه ان تحقق الحكم بشرط غير تحقق الحكم بجزاء وايضا لا يصح قوله او تتضمنه بالفعل اذا قلنا لكن النهار موجود
فالشمس طالعة اذ ليس مضمون النتيجة لا عينه بالفعل على طريقة اهل الرسم فالمراد بقوله او تتضمنه بالفعل موجودة
والا تحقق الحكم كما قررنا بخلاف السبب وانما قال بالفعل لان كبرى الشكل مشتملة على النتيجة بالقوة وهو الاستلزام
الاشتمال على كلها لكن الذي ينتقض مع الاستثنائي في الجملة والا فهو الاقتراني لا اقتران حدوده وعدم الفصل منها
بل كل الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل كما اشرنا وشرط المتصل لزوم الشرطية بعدم انتاج الاقتراني
لا وضع مقدمتها على التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما رفع مقدمتها فلان العلم بوجود تاليها لا يتوقف
على العلم بالوضع بل حاصل قبل العلم بالوضع ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي
فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور واما رفع تاليها فلانه لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية لا بطريق

بطريق اللزوم ولا الاتفاق اما في الاتفاقية اي حد فظ لصدق طرفيها فلا يكون بين نقيضيها اتفاق لكذبها
ولا لزوم لعدم العلاقة واما في الاتفاقية العامة فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية
مع كذب تاليها وان استحال اجتماعهما كذب مقدمتها وكذا المنفصلة الاتفاقية وكليتها اي كلية الشرطية فانها
لو كانت جزئية لم ينتج نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لا اذا قلنا لا يكون اذا كانت الحرارة
موجودة فالنار موجودة لا يلزم من قولنا لكن الحرارة موجودة فالنار موجودة او كلية الاستثناء بان يكون
الاستثناء مقترنا بنقيض لا صح الازمان وعلى جميع الاوضاع ويكون وضع اللازم بعينه ورفع الاستثناء دونها
لا بد منه ولم يذكره المص واقول هكذا قالوا ولو اعتبرنا يلزم اعتبار مثله في الحمليات فلا يلزم عليه
الكبرى فان اسس شيء في القياس غير المقدم اي نتيجة عن التالي لان وضع الملزوم يستلزم وضع اللازم ولا يلزم
تخلف الملزوم عن اللازم وان اسس بعض المقدم اي نتيجة بعض المقدم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
ولا صح استثناء نقيض المقدم ولا عن التالي لجواز ان يكون المقدم اخص كما في قولنا كلما كانت
النار موجودة كانت الحرارة موجودة لكن النار ليست بموجودة لا يصح ان يقال ليست الحرارة موجودة كذا
لكن الحرارة موجودة لا يصح ان يقال فالنار موجودة لامكان الحرارة بالمس اقول قد اشرنا فيما تقدم ان
المص اشار بالى ان الشرط لا يكون اعم من المشروط والشرط ليس هو القدر المشترك فيلزم الانتاج من
الصور الاربع من رفع المقدم ورفع المقدم ورفع التالي ووضعها وشرط في المنفصلة المأخوذة مع
القياس الاستثنائي العناد اي المراد انه لو كانت اتفاقية لم يصح وكلية المقدم اي كليتها اما مراد الاستثناء
بان يكون متحققا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع ولا بد من زيادة احتمال آخر وهو ان يكون وضع
العناد بعينه ورفع الاستثناء والمنفصلة العنادية اما مانعة الجمع او مانعة الخلو او الحقيقية فان كانت
المنفصلة عنادية في القياس الاستثنائي صح جميع استثناء غيرها كان من جزئي المنفصلة تنتفي الاخرى
نحو قولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج ونقيض ايهما كان غير
الآخر لكن العدد ليس بفرد فهو زوج لكنه ليس بزوج فهو فرد فانتاج اربع فان صح الجمع بين النقيضين
وكذا رفع الخلو واما صح الانفصال لان صحته انتج اربعا وان كانت مانعة الجمع صح استثناء غيرها

له بنوع ح

كان نوع بعض الاول كما اذا قلنا هذا ماء او شجر لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر ولا يمنع استثناء النقيض
فليس كل حجر فهو شجر لجواز الارتفاع وان كانت الخلو فبالعكس اي يمنع بعض احدهما غير الاولى ولا يمنع
استثناء غير احدهما بعض الآخر لجواز الاجتماع واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط وهو الذي اذا اضيف
من القياس منتج طرفاه النتيجة ان كان محمولا في الصغرى او في حكم المحمول نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وكلما كان النهار موجودا كانت الارض مضيئة وموضوعا في الكبرى حقيقة او حكما والمراد بالصغرى قضية تشتمل على الاصغر
وهو موضوع النتيجة والكبرى هي القضية المشتملة على الاكبر وهي محمول النتيجة وهو الشكل الاول واما ان لا يكون اولا لانه
اول المراتب في الظهور ولزوم النتيجة فيه ابين من غيره الاشكال الاربعة كما اشار المصنف بقوله وهو اي الشكل الاول اظهر
لزوما للنتيجة وان كان بالعكس فهما اي الحد الاوسط في الصغرى والكبرى نحو المتغير عالم والحادث متغير فهو الشكل
الرابع وانما صار رابع الاشكال لبعدها عن الطبع وان كان محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى فهو الشكل
الثاني نحو قولنا هذا الفرس اصهل وفرس ليس بابيض وان كان الحد الاوسط موضوعا فيهما اي الصغرى والكبرى
فهو الشكل الثالث وجه الترتيب قرب الاشكال وبعدها عن الطبع ويشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية
الكبرى لهذا الشكل شرائط يجب الكلية ايجاب الكلية فهو ايجاب الصغرى وايجاب الكبرى فهو كلية الكبرى اما
ايجاب الصغرى فلان الايجاب يستلزم اندراج الاوسط بخلاف السلب وهو ظاهر كلية الكبرى فلانها لو
كانت جزئية لا يستلزم الحكم على الاصغر وهو ظاهر اقول اذا فرض الصغرى موجبة حقيقية والكبرى كلية خارجية لا يوجب
الاندراج مع انه لا يشترط ان المقدمتان من جنس واحد في الحقيقية او الخارجية وايضا قد مر انه يمكن ان يعتبر
مثل ما اعتبر في الشرطيات من اتحاد الوضع في الحمليات وح لا يحتاج الى اشتراط الكلية سيما اذا كان
القياس الاقتراني مركبا من الشرطيات في الشكل الثاني اختلافهما اي اختلاف المقدمتين في الكيف اي
الايجاب والسلب مع كلية الكبرى لان فقد ان الشرطين يوجب الاختلاف الموجب للعقم وفي الشكل الثالث
ايجاب الصغرى وكلية احدهما اذ لولا كلية الشرطان المذكوران يلزم الاختلاف الموجب للعقم وفي الشكل
الرابع عدم اجماع الخسيتين بان لا يجمع فيه السلب والجزئية اما كانت الجزئية جنسية بالنسبة الى الكلية لان الكلي يضبط
والشخص والبعد عن ادراك البهائم والسلب جنسه لان الوجود خير من العدم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى

وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه لا يلزم في تلك الصور الاختلاف المستلزم للعقم
وتفصيل ذلك مذكور في كتب المنطقية فليرجع من اراد التفصيل الى الكتب المنطقية البحث الخامس من المقصد الثاني
الذي هو في طرق اختلف المجتهدون فيها في الاعتراضات اذا استدل المستدل على حكم وادعى فيه
فالخصم ان منع مقدمة من مقدمات دليله ودعوى الضرورة فلذلك يسمى منعا ومنافضة تفصيلا
ولا يلزم للمانع ان يذكر سببا لتعوض المنع فان ذكر تبرعا يسمى سندا وان منع مقدمة غير معينة يسمى
دليلا ليس بجميع مقدماته صحيح ومعناه ان فيه خللا اجمالا فلذلك يسمى نقضا اجماليا ويلزم النقض الاجمالي
ذكر دليل الخلل بخلاف المنع فانه طلب الدليل وهذا ليس بطلب الدليل بل دعوى الخلل فلا بد من
اثباته ومجرد الدعوى في هذه الصورة غير مقبول اذ يتصور في كل دليل قطعي فلا بد من بيان وان
المنع مقدمة معينة ولا غير معينة بل لا يتعرض للدليل اصلا وتعلقه بدليل آخر يسمى معارضة في الشرح ان
الاصوليين اصطلحوا على اطلاق المناقضة على النقض الاجمالي وتخلف الحكم شاهد له عندهم في الشرح العضدي
اعلم ان المقدمة قد يمنع تفصيلا وذلك واضح وقد يمنع اجمالا وطريقه ان يبين صحة مقدمات
دليلك وهي جارية في الصورة الغلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض اقول
يفهم من هذا موافق لتلويح ان النقض الاجمالي شاهده التخلف فقط وهذا خلاف ما تقرر على الاداب
ان الشاهد في النقض الاجمالي ما يوجب ان الدليل مع التخلف او استلزام الحكم وح لا يصح حصر الاعتراضات
في الثلثة التي يجيء ويتصور شاهد آخر بان يقال وليكن مجمل والمجمل مخل او المنع من الدليل الافادة والمجمل
لا يفيد حاصلها اي الاعتراضات اما منع او معارضة في مقدمة اي مجانب الاعتراضات راجعة
منع ومعارضة والا لا يصح وهي خمسة وعشرون في الشرح العضدي وانما يرجع الاعتراضات كلها الى
المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام
بمنعه عن اثباته والاثبات به يكون لصحة مقدماته يصح للشاهد وه ولسلامته عن المعارض لمقدمة
فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بعدم احدهما فعدم شاهد الدليل بالقدح في صحيح منع مقدمة من
مقدماته وطلب الدليل عليها وهم نفاد شاهدته بالمعارضة بما يناقضها ويمنع ثبوت حكمها

فلا يكون من التعيين فلا تعلق به بعض الاعتراض فلا يصح ولا يلتفت اليه لان المناقشات الجدلية
والمواقفات اللفظية في التحقيق بمنزلة اقوال نظر عبارة الشرح العضدي اعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا
وذلك واضح وقد يمنع اجمالا وطريقه ان يبين صحة مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الغلانية لوجب ان
يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا صحت انتقض المستدل لافادة الدليل على الغرض
منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المص بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك فلت ح نقول لا يمكن
ان قول الشرح العضدي فيما ذكرا ولا ان يحمل مطابقا لما ح كلامه لا بد من حمل المنع المذكور بعد المعارضة
على النقض الاجمالي لا عطفا تفسيريا للمعارضة ولا يمكن ح جعل المنع بهذا المنع كالمعارضة قد حاق نفاد
الشهادة مع ان النقض الاجمالي مع بيان تخلف الحكم عن الدليل اقوى شاهد في الشهادة كما لا يخفى ثم اقول قوله
لسلامته عن المعارض لمقدمة شهادة ح منظور فيه لان المعارضة قد تنتج في احتياج التحرير وهو ايضا قوة
لمدعي المستدل ويمكن ان يقال ان المعارضة اعم من النقض الاجمالي اذ التحرير دعوى كونه غير الدعوى الاول
لكن في الشرح العضدي جعل النقض داخلا في المنع فيها الاستفسار وهو تفسير اللفظ الاجمالي او غرابة
فيه وتكلف المستدل ببيانه والاشتغال بتفسيره والمستفسر بيان الغرابة الاجمالية في دليله لان الاصل
عدم الغرابة وعدم الاجمال فالمدعي لذلك مثبت وعليه الدليل واقول فيه هذا سؤال الاستفسار بيان
خلل الدليل بما يثبت غرابة الالفاظ واجمال معناه وهذا اثبات خلل في المنع التصوري او ما في حكمه
فهذا الاعتراض ليس من الدليل ومقدماته بل انما يكون باعتبار ابراز انها البعيدة فيرجع الاعتراض على الدليل
وهو اكثر في الاستفسار تدبر ثم ان هذا الاعتراض انما يتوجه اذا اراد المستدل تعليم غيره واما اذا قام الدليل
لنفسه فلا يتوجه هذا فلا يكون اعم الاعتراضات بخلاف المنع والمعارضة في الشرح العضدي الحصر العقلي
في عدد الاعتراضات مشكل لكن لا بأس بالضبط فتعين اولا انواعها وتمييز منع كل نوع عدد اجناسه
فتبين لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزم في القياس وغيره تفهيم ما توقف عليه
في مدعاه ولا بد من تكلفه من القياس في اثبات مدعاه لعدم ما يمنعه من ذلك ثم ثبت مقدمات القياس
وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولا بد ان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان

وان يكون ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه اولا وساق الدليل اليه فهذه مقدمات يتوجه على كل مقام
نوع من الاعتراض اقول المقدمات التي هي الحكم واثبات حكم الاصل واثبات علته واثبات العلة
في الفرع وان يكون على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه وبقي من
المقدمات دعوى دخول المقدمات المذكورة في حصول المطلوب هذا المقام توجه النقض الاجمالي وهو ان
وليكن تجميع المقدمات الضمنية والصريحة ليس بصحيح لا يصح في محل كذلك تخلف الحكم او استلزام الحكم الاول
وهو ما يعلق بالاقدام لمدعاه او غيره وقد قدمه لان فهم الكلام اول كل شيء وهو واضح اذ لا يتصور
الا الطلب الابهام وهو الاستفسار وهو توجه على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال
اعم منه اقول جعل الاستفسار اعتراضا محل نظر فان الاعتراض منحصر في المنع والمعارضة والاستفسار ليس
منهما الا ان يجعل الاستفسار من النقض الاجمالي وجوابه اي جواب الاستفسار بتبيان الظهور المراد
اي الغرابة والاجمال في عبارتك وذلك اما بالنقل عن اهل اللغة واما بالعرف العام والخاص او بالقرائن
المضمومة معه وان يعين ذلك كله والتفسير مثال الاجمال ان استدل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
له وما النكاح فانه يدل للوطء لغة والعقد شرعا فيقول المستدل هو وطء في الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية
او في العقد الحقيقة اللغوية او قرينة الاسناد الى المرأة تعين احدهما فانه كذلك يسند اليها وعلى هذا التقادير
منع الاجمالي وامثال الغرابة اذا قال في غسل الصيام مبدأ مجرد من الغاية فلا يفيد كالمضمضة فيقول المبدأ
وما الغاية فانه ليس من موضوعات اللغة ولا عرف الشرع وانما هو من مصطلحات الحكماء اذ ثم يكون المقصود
غاية والسبب مبدأ والنقيضة اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكرنا بان يدعي
انه يستعمل لذلك في اللغة او في العرف وغيره فان لم يقدر كما اذا قال المستدل في مسئلة الكلب المعلم
ما كل من صيده ايل لم يرض فلا يكل فريسته كالصيد فالمستفسر اذا قال الايل وما معنى لم يرض وما الفرق
وما السيد فيفسر الايل بالكلب ولم يرض بما يعلم والتوبيخ بالصيد والسيد بالذئب منها اي الاعتراضات
فساد الاعتبار وانما سمي بذلك لان المص دل على خلاف القياس فلا يصح اعتبار القياس في مقابلة كما انه
المص بقوله وهو مخالف القياس للنص وهذا الصحيح لا باعتبار ترتيبه واضح بل باعتبار مخالفة القياس النص وجوده

فعلى هذا يكون كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس لهذا قدم سؤال فساد الاعتبار على فساد الوضع لان النظر
في الاهم مناسب ان يقدم على الاخص مثاله ان قيل كل ذبحة تحرك التسمية عليها هذا في صدر من اهل في آكله يحل
قياسا على ذبيحة ناسي التسمية التي لا خلاف في حله والمعترض النص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
لبيان فساد اعتباره هذا العكس اقول يمكن بيان فساد الاعتبار بمخالفة الاجماع او الدليل العقلي او
الاستصحاب فلم يحصر فساد الاعتبار في مخالفة النص الا ان يقول ليس المراد حصره فيها بل اقتصروا عليها
لان الشيخ ويمكن بيان فساد الوضع بالاستصحاب او الدليل العقلي فلا ينحصر في الامور الثلثة ويمكن الجواب
بما قلنا وجوابه ان جواب هذا الاعتراض التاويل للآية فاستفاد في مقصود المعترض اذ الظاهر من الذكر
باللسان فالمستدل يقول قبول الذكر اعم من ذكر اللسان والقلب والموجب مذكر ويجاب بان ذكر اسم
صريح في التلفظ اعلم انه اذا لم يكن النص الدال على عدم الحكم من العكس الكتاب والسنة المتواترة
يجاب بالطعن في سند النص بانه مرسل او منقطع او راويه ليس بعدل الى غير ذلك مما مر في الرواية
وكذا بالطعن فيما يدعيه المعترض او غير ذلك كمنع عموم او مفهوم او دعوى الاجمال وكذا الى ان مدلول
النص لا ينافي القياس وهذا اعني الجواب بالموجب الكذا يعارض النص لو فرضه فيسلم قياسه لترجيح احد
النصين فيكون العمل بالنص والقياس مؤيدا ومنها فساد الوضع وهو اثبات المختار الجامع في تحقق
الحكم بنص او قياس او اجماع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك ان
الجامع الذي نسب به التعليل وان لم يكن موثرا في احدهما لثبوت كل واحد منهما فيه بدلا شاهد ان المدلول
في التعليل حسن فيه التكرار كالاستجناء فصول المعترض المسمى لا يناسب التكرار لانه سبب اعتباره في كراهة
التكرار كالمسح على الخف وجوابه اي جواب سؤال فساد الوضع بيان وجود المانع بان في انكار التكرار
في مسح الخف لانه مرخص الخف على التلف فاقتضا المسح للتكرار يناق اول ظ العبارة يعطي ان يكون
فساد الوضع باثبات المانع ح ان فساد الوضع اثبات ومعارضة يكفي في جوابه المنع في شرح العضدي الوجه الثالث
من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه
لانه تعقب للاستدلال فيعلل المستدل مقدمتها والمعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة وذلك ما

قال لا يجوز ح لا تيسير صحيح وثانيا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع لا يق هذا يقتضي ان لا يصح
النقض الاجمالي لانه استدلال عند التحقيق لانا نقول المنع عند اعم كما مر ثم يمكن ان يكون المعارض مع ذلك
المستدل نافي للمعترض لان مقصد المعترض تخطيئ المستدل وهو يحصل بخلاف العكس ومنها منع حكم الاصل
اما ان يكون ابتداء او بعد تقسيم وح يكون تقسيما والاول اعم منع ثبوت الحكم مطلقا من السوالس الاخلين
في المنع الثالث في شرح العضدي اذا منع المعترض حكم الاصل فقد اختلف فيه هل يكون بحرفه مقطعا
للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن من اثباته بالدليل لانه اشتغال الى حكم الشرع والكلام فيه بعد الكلام
في الاول سواء فقد حيل بينه وبين مراده وشغل عنه بغيره فقد طعن المعترض عاما ام فان ذلك غاية مراده وهو الصحيح
لا سطح لمجرده وانما سطح اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل لانه لا ينكر من المستدل اثبات المقدمة الممنوعة
التي بها تم اثبات مطلوبه والمنع انما يكون في الاشتغال بغير مطلوبه وليت فرق بين مقدمة ومقدمة
فان اثبات المقدمة الممنوعة جواب مقبول عند اهل النظر بلا خلاف في جميع اقسام الاستدلال ح لا
يدخل المكون الحكم شرعيا في المنع وجوابه اقول المنع طلب الدليل فاذا كان اثبات المقدمة الممنوعة
بطلب الدليل ايضا باطل واما السوال الثاني المسمى بالتقسيم حقيقة ان يكون من الاربعة لانه اما
ان يمنع اما منع السكوت عن الاول لانه لا يضره اما منع التعرض لتسليمه والتعرض لانه لا يضره وهذا السوال لا يخص
بحكم الاصل لانه كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي يقبل المنع ومنع المقدمة من قبول هذا السوال لا
تخص بحكم الاصل لانه لان ابطال احد احتمال كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده و
المختار قوله اذ به يتعلق مراده وربما يكنه بهم الدليل به ولو يدخل في هدم الدليل والتضييق على
المستدل ومنها المنع ان قول مقبولا اذا كان منعا لمقدمة يحسب على المستدل بيانها والا يكون
منعا لا يضر ولا ينفع ومنها حكم الاصل كما قلنا ولا ينقطع بالمستدل كما توهم قوم وجوابه اثبات
الحكم كما مر ومنها اي من الاعتراضات منع وجود العلة في الاصل او كونها علة مما من الاعتراضات
العشر الداخلة في المنع الاول كما سيجي تفصيله وجوابها بذكر ما دل على وجودها في الاصل كما مر في اثبات
العدد الحسن كما في العقل او شرع كما في العدد وان او اثبات العلية لكون العلة علة وهو جواب الاعتراض

الثاني ما عدى الطرائق المسموعة من نص في مقصود العلة او مناسبة او غيرها ومنها اي من الاعتراضات عدم التاثير
وهو ابداء وصف في الدليل يمتنع عليه لاثر له وهو اربعة اقسام لان الاول اشار المص بقوله اما عدم تاثير
الوصف بان طردا ويرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سوال المطالبة في الصحيح لا تقدم فلا يقدم
اذا انه كالموجب فيبقى عدم لا تاثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبهة فهو وصف طردي
فلا يعتبر اتفاقا ولهذا يستوي المؤذن وغيره مما يعتبر في تقديم الاذان وعدمه ورجح هذا الاطالبة كون
العلة علة وجوابه اي جواب هذا القسم من عدم التاثير جوابه جواب سوال المطالبة كما مر والى القسم الثاني
من الاربعة اشار المص بقوله واما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف بمن استمتع عنه في اثبات
الحكم في المقيس عليه بغير مثال له في سوى الغائب المبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول المعترض
كونه غير مرئي والا مناسب لعين الصحة فلا تاثير عدم صحة بيع الطير في الدوار فان العجز عن التسليم مستقل في
الطير صرورة وحاصله معارضة للاصل كما اشار المص بقوله ورجع الى المعارضة في الاصل اي رجع
المعارضة في العلة بادعاء وصف لغو هو العجز عن التسليم فرده قوم بامكان التعليل بامرين بان
يكون كل واحد من الوصفين علة لعدم الرؤية وعدم القدرة عن التسليم اقول هذا انما يتم على زعم
المص لامتناع توارد العلتين على معلول واحد اذ الوصف علة تامة عنده واشار الى القسم الثالث
من الاربعة بقوله واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم وهو الراجع الى
عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم لكن كان طردا بامثاله في المسئلة المرتدين اذا اتلفوا
مال المسلمين بقول المتمتع المستدل اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كساير المشركين فيقول المعترض
كونه دار الحرب لا تاثير له في حكم عدم ضرورة استواء التلف في دار الاسلام ودار الحرب فيرجع الى عدم
التاثير في الوصف فحاله الى سوال المطالبة واشار المص الى القسم الرابع من الاقسام الاربعة لعدم التاثير
بقوله واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في محل النزاع وان
كان مناسبا مثاله ان يقول في تزوج المراة اذا زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما زوجت
من غير كفو فيقول المعترض كونه من غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفو او من غير كفو

كفو وحكمها سواء فلا اثر له وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم اقول هذا راجع الى سوال المطالبة
وفي الشرح العضدي ان مرجعه الى المعارضة بوصف ولعله هو الاقرب ومنها القدح في المناسبة
اي من الاعتراضات القدح في المناسبة وهو واحد من العشرة الداخلة في النوع الرابع مثاله ان يقول الشافعي افضل
من النكاح لما فيه من تزكية النفس فيقال لكن يفوت اضعاف تلك المصلحة من وجود الولد ونفي التطلع الى الحرام
كسر الشهوة الحاجبة عن الاقبال على امر الله تعالى ورزق العيال والشفقة عليهم وغير ذلك من وجوه
ارجح من مصالح العبادة فقول المستدل بل مصلحة العبادة ارجح لانه لا اقبال على امر الله وما ذكرتم
لحفظ النسل ومنه القدح في اقتضاء الحكم الى المقصد اشار المص اليه بقوله في اقتضاء الحكم الى المقصد
هذا الاعتراض وما قبله سوالان من العشرة واسم الاول منهما عدم اقتضاء المناسب وانما يسمى القدح
في المناسبة والثاني وجود المعارض للمصلحة ويسمى بالقدح في اقتضاء الحكم الى المقصد مثاله ان يقول على
عدم تحريم مصاهرة المحارم على ان يلاد امنجزة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع
الفجور وتقريره ان رفع الحجاب ملاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه مبتدع في تحريم الشاهد
اذ ربما الطبع المفضي الى مقدمات الميل المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا نسلم لا ذلك بل سد
باب النكاح افضى الى الفجور لان النفس ربما يصير على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة والميل
عن محل مظنة الفجور والجواب ان الشاهد مع ما ذكرناه من المقدمات والنظر بالدوام يصير كالامر
الطبيعي ومنها خفاء الوصف وهو السادس من العشرة الداخلة في النوع الرابع كارضاع في العقود
والقصد في الافعال لان الحق يوقف الخفاء والجواب ضبط بصيغة ظ كضبط الرضاع بصيغ
العقود وضبط القصد بفعل يدل عليه عادة كاشتمال الخارج في القتل او عدم انضباط وهو
السوال الثاني من العشرة كالمرح والمشقة والضجر فانها امور ذوات مراتب غير محصورة لا ممتنعة تختلف
بالاشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن ضبط المقصد منها فجوابه انه انما ضبط كما في
المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبط بوصف كالمشقة بالسفر والضبط بالحدود فمنها
المعارضة اما في الاصل بمنع كون غير ما علل به المستدل وهو السوال العاشر الداخل في النوع الرابع

وفي قبوله خلاف لان تعدد الوصف المؤثر جائز وقد مر ما فيه اختلف في قبول هذه المعارضة المختار
قبولها لانه لو لم يقبل لزم الحكم واللازم باطل ضرورة واتفاق بيان الملازمة ان الوصف الذي
جعله المستدل علة لحكم ثم انه بعد قبول هذه المعارضة قد اختلفوا في انه هل يلزم المعترض بيان الوصف
الذي اتى به منتف في الفرع اولا فقيل يلزم لينفعه دعوى التعليل به اذ لولاه لم ينتف العلة
في الفرع فيثبت الحكم فيه ويحصل غرض المستدل قيل لا يلزمه لان غرضه هدم الاستقلال الذي ادعى المستدل
انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان لم يعرض بنفيه في الفرع صريحا لزم بيانه والا فلا وهذا
هو المختار اما انه اذا لم يصرح بنفيه عليه بيان فلانه قد اتى بما لم يرد الدليل معه فقد اعترض لا بيان
عدم الحكم في الفرع حتى يثبت بدليل لكن لم يكن الاتيان به ورد باطله واما اذا صرح بانه فلانه الزم
ام الدليل يجب عليه ابتداء ويلزمه بالزامه ويجب عليه الوفاء بالالتزام وهذا اعتبار المرجح المعتبر في هذا
المقام فان صرح المعترض بالفرق بان كان مما لا يلزم مما ذكرت من الوصف مثبت الحكم في الفرع لوجود
الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا اذا ميل المعترض الفرق بين الاصل
والفرع والمستدل مع تعمده ذلك لا يجب عليه بيان نفيه الا ان يراد بيان النفي اعم من المنع وقد يجب
ظاهر ولا يتفرع لا اصل الوصف الذي عارض به هذا كيف لو نوع على قبول المعارضة وهو انه هل
يحتاج المعارض الى اصل يبين به صرف الذي ابداه في ذلك الاصل حتى تعمل من كان يقول العلة
الربا الطعم دون القوت كما في المنح فقد اختلف فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض
احد الامرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليه بها ما لا استقلال ولا
يحتاج في ذلك الا الى حسب عليه ابداء ما لا استقلال فان كونه فرعا علة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة
لا يورث في الاصل اصلا واما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تاثيرها هذا والاحتمال كاف
فهو لا يدعي عليه فلا يحتاج الى شهادة اصل وايضا فان اصل المستدل اصله بان يقول العلة الطعم
او الكيل وكلاهما كافي البرية فاذا مطالبته باصل مطالبته له بما قد يحصل حصوله فلا فايدة فيه
وجوابه اي جواب سوال المعارضة اما بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل واول قد مر في

في تقريره كلام الشرح العضدي ان حمل المعارضة على النقض التفصيلي فانه اكثر ما يحتمل عليه الوصف المبدا
كما يشعر به فاجعله واجبا يكون غير جائز ويحقق المقام ان مرادهم بابداء الوصف المحتمل للعلية استقلالا
او جزءا ثابت نقيض مدعى المستدل حيث جزم ان العلة هو الوصف الذي ابداه ولا يحتمل غيره
والمعترض ابدى وصفا يحتمل ان يكون علة فبطل حكم بعدم الاحتمال لظهور وصف لطن انه علة
او جزء علة ومرادنا حققنا انهم اجابوا عن هذا الدليل بالمنع والمنع على المنع غير جائز قطعا نعم
يتوجه على الشرح العضدي حيث جعل صد المستدل عن التعليل بذلك الوصف الاعتراضا ان يكون
عكس المستدل عن التعليل مقابلا لغير المقامات السبعة المذكورة في الشرح العضدي المطالبة
بتاثيره اي تاثير الوصف المعارض به في الحكم بان يقول لم قلت ان الكيل مؤثر قبل ان يعارض
القوت بالكيل فيقول لانه انه كيل لان البر بعادة من عز الرسول صلى الله عليه واله وكان في
موزونا وهذا انما يمنع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج المعارض
في معارضته لا بيان مناسبة الشبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر والتقسيم فان الوصف يدخل في
السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال واما في الفرع بالنص حكم المستدل اما بنص او اجماع
او غيرهما هذا القسم آخر للمعارضة مقابلة لقوله اما في الاصل بنفي كونه وهذا المسمى المعارضة في الفرع
بالنص لنص الحكم فيه بان يقول بعد ذكره حصر الوصف وان النص ثبوت الحكم في الفرع فعندي
وصف لو نص بعضه فيه وصف دليلك هو المنع بالمعارضة اذا اطلقت واختلف في قبوله
حيث ان المعترض شانه الهدم وابطال ما قصده المستدل لا الاستدلال على دعوى آخر
فرحيث يحققه اي حيث يحسن الهدم الذي هو قصد المعترض بذلك الاستدلال اذ دليله
مقاوم ومعارض لدليل المستدل فيهدم بالدليل مقصد المستدل ولا يحتاج في الطريق اي الاحتياج
فرالهدم بالدليل وغيره اذ تعين الطريق وليس داب المناظرة في الشرح العضدي غالبا
قلب المناظرة لان المعارض كان مقترحا فصار مستدلا والمعترض مصر مستدلا وهو فرع عما قصده
والجواب انما يكون قلبا للمناظرة قصد المعارض اثبات ما قصده به اثبات ما نقيضه ودليله و

المستدل المعترض

المذكورة اما تركيب فلانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف مرجح احدهما منع حكم الاصل او منع العلية ومرجح الآخر
منع وجود الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس سوالا برأسه واما التعدية فانهم ذكروا في مثاله ان يقول المستدل
في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغيرة وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته
قد تعدى الحكم الى البنت الصغيرة وهذا التمثيل يجعل هذا السوال راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة
بالفرع زيادة معرض لبت وى في التعدية وهذا ترجيح المعترض بالتعدية فلا يكون سوالا آخر واعترض ذكر في النهاية
ان التعدية يرجع الى المعارضة في الاصل فالاول فرد من درجة الاعتبار والمص ذكر القياس المركب فيما يمنع
في شرائط اركان القياس لانه اذا كان مرجع التركيب الى ذكر في الشرح العضدي فقد ذكر سوالات الفرع ما يمنع
وجود الوصف في الفرع ايضا وجوابه انه هو اسم الاصل فيها ذا بقي من السوالات لا يذكره المص سوالان مخالفة
حكم الفرع للاصل واختلاف الضابط في الاصل والفرع اما مخالفة حكم الفرع للاصل فتوجيه ايراده ان يكون حكم الفرع مخالفا
لحكم الاصل حقيقة وان ساواه بدليل صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما افاده دليلك والدليل اذا اصيب
في غير محل النزاع فلا يفيد الا لمقدمة اثبات محل النزاع ما لا يمكن الكلام على الدليل الا بالكلام في مقدمة
فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع وجوده الانتفاع بالمبيع وفي النكاح جوده المباشرة والجواب ان الضبط شيء واحد
وهو عدم ترتب المقصود عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه قيل اختلف المحل
شرط في القياس ضرورة كيف يجعل شرطا مانعا عنه فيلزم امتناعه ابدا اقول هذا اعتبار الشرح العضدي وهو شعر بان هذا
الاعتراض قريب الى القول بالموجب ولعل هذا سبب تركه المص ثم ان قوله اختلاف المحل يوجب اختلاف ما حل فيه ان اريد
به اختلاف المحل شخصا لا يوجب اختلاف ما حل فيه شخصا فهو خلاف ما ادعاه في اول كتب القياس ان العقل يحكم بذلك
وان اريد به اختلاف المحل بالنوع والجنس فهو لا يوجب اختلاف الحال لكن كذا هو مسلم لكن لا يصح قوله هو شرط القياس فان
اختلاف المحل ليس شرطا في القياس واما اختلاف الضابط بان يقول المستدل في شهود الزور تقبل شهادتهم
سواء العمل محب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم
يعتبرت وبيان المصلحة فقد يعتبره الشارع احدهما دون الآخر وجوابه بوجهين احدهما ان الضابط هو القدر المشترك
الفرع مثل انضمامه والتسبب وانه امر منضبط عرفا فيصلح منظنة وثانيهما ان بيان انضمامه في الاصل راجع منه حيث التعدية كالو

لو جعل في مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المؤدي للحيوان على القتل فيقبل المعترض الضابط في الاصل
اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجب المستدل بان انضمام التسبب بالشهادة الى القتل اقوى من انضمام
التسبب بالاغراء فان انبعاث اولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفي بالانتقام اغلب
من انبعاث الحيوان على قتل من نزوني هو عليه وذلك لسبب نفوره عن الادمي وعدم علمه بالاغراء واذا كان
كذلك لم يعد اختلاف اصل التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان صلة قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء
والاصل ولا بد من مخالفة للفرع هذا كلام الشرح العضدي ونظر فيه ان هذا الاعتراض قريب من نقض الاعتراضات
المذكورة كالا يخفى فلذلك لم يذكر المص في اعداد الاعتراضات لانه يجمع وهو وجوابه بالقياس اعلم انه قال في
الشرح العضدي الاعتراضات اما من جنس واحد كالاستفسار والمنع او المعارضة او النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقا
واما اجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا اختلف في جواز تعدده فمنعه اهل سمرقند لكون العدد
مخلطا واقرب الى الغضب واذا جوزنا الجمع فالمرتبة طبعا فالترتيب اللائق المناسب لترتيب الطبع ان يقدم
الاعتراضات ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة ثم بالفرع ويقدم النقض على معارضة الاصل اقول اولا يفهم من كلام
الشرح العضدي ان الاستفسار داخل في المنع والمعارضة وهذا الكلام يابى عنه فانه يفهم ان الاستفسار ليس المنع
ولا معارضة ولا نقض تامل ولكن هذا الفن ما يذكره الكتاب لقد احسن حيث حكم كتابه بالفوق اللهم ارنا الحق
حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ومن اراد التطويل في ذكر المسائل وتفصيلها
وتحقيقها دون هذا القدر من المسائل والسوال والجواب فليطالع كتابنا المسمى بنهاية الوصول الى علم الاصول
فانه قد بلغ فيما اراد وتجاوز النهاية في ابلاغ السالك منهج السداد والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب
قال الشيخ المحقق قد فرغ العبد المفتقر الى الله الغني جمال الدين عبد الله بن محمد بن الحسن بن الحسين الجرجاني عن تعليق ما هو لب
الشرح في اواسط شهر ربيع الآخر سنة تسع وعشرين وثمانمائة من الهجرة النبوية اوتي كتابه بيمينه وحشر يوم يدعى كل اناس
بامامهم على اقتدى بهم في دينه ومع الفراغ من تحرير هذا الكتاب في ليلة حادي عشر شهر رمضان المبارك
لسنة اربعة عشر والف من الهجرة النبوية في بلدة سارى حيث عن حرى ثان الجواري حين استفادني بسعادة دينية الحكيم
الكامل الحاذق صبح زمانه ملا يحيى وطاب الحرم على الرأس محمد بن قلب الخافي يقين الحدوم العلم المتصف بالخلق الكريم مولانا ابراهيم
سلمها الله تعالى وانا العبد الاقل الجاني محمد الحارندراني عفى الله عنه عن والديه
بمحمد المولى الرحمن واولاده المعصومين صلوات
الله عليه محمد ٥ م

وليس كذلك بل قصده ابطال دليل المستدل وتصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت
لقيام المعارض وهو دليل فعليك ابطال دليل المسلم لك وبيانك فيفيد او كيف حسب ما يقتضيه وهو معارض
بدليل المستدل فان المعارض من الطرفين وكل يبطل حكم الاخر هذا عبارة الشرح العضدي واقول هذا الكلام
يقتضي ان لا يصح اثبات الدعوى في مقابلة دليل الخصم الا بعد ابطال هذا ليس بلازم لجواز ثبوت التخيير كما مر
واما في الاصل والفرع معا فهذا قسم آخر للمعارضة مقابل لقوله واما في الفرع الخ وهو سؤال الفرق وهو ابداء
خصوصية في الاصل هو شرط له وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل وابداء خصوصية في
الفرع وهو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط
في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين هو الفرق كما يفهم من كلام المص وانت تعلم ان المركب
السؤالين لو اعتبر يصير السؤال اكثر اعلم ان الشارح في هذا المقام ان عدد الاعتراض يرقى لاحد وعشرين والمص
ذكر بعضها في ضمن البعض وبعضها صريحا وحن نشير الى الكل لينظر قصد المص فنقول في الشرح العضدي جعل الاعتراض
واحدا وهو الاستفسار وجعله باعتبار التمكن من القياس في الشرح العضدي النوع الثاني من الاعتراضات وهو اعتبار
تمكنه من الاستدلال بالقياس على تلك المسئلة فان منع من تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعي ان القياس
لا يعتبر في تلك المسئلة وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعي في المسئلة انه وضع فيها قياسا
لا يصح وضعه فيها والمص ذكر الاستفسار وهذين السؤالين وبعضه باعتبار المقدمات وجعل مقدمات القياس اربعا
الاولى دعوى حكم الاصل فقال النوع الثالث من الاعتراضات لو رد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى
حكم الاصل لا يخالي المعارضة هنا لانه غصب المنصب الاستدلال فيتعقب المستدل معترضا والمعترض مستدلا فيتسلسل
صورة المناظرة وذلك مما لا يجوزه ضابط النشر الجدل ولئلا يفوت المص من المناظرة فيتعين المنع وذلك اما ابتداء
او بعد التقسيم ويسمى تقسيما هذه عبارته واقول لو صح هذا الكلام يبطل المعارضة كما اشار مع ان الحق خلافه
ثم ان المص ذكر منع دعوى حكم الاصل بحسب شمول القسمين فهذا الاعتراضان في الشرح العضدي النوع الرابع من الاعتراضات
على المقدمة الثانية من مقدمات القياس وهو قوله الحكم معلل في الاصل بوصف كذا فالمنع فيها اما في وجود الوصف اما
في عليته والثاني اما نفي العلية صريحا او نفي لازمها والاول اما منع مجردا ومعارضة بان مسلم عدم التاثير والاول اما

الفرع مثل افضا

ان يخص بالمناسبة او لا فالمنع بحسب شروط المناسب وهي الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور و
الانضباط اي يجوز المنع في كل واحد منها وغير المص حيث شرط في العلة الاطراد والانعكاس اما نفي الطرد
وهو بعد القيد كثير وبعد نقص واما نفي الانعكاس فهذا عشرة فنفي الكلي منع وجود العلة مع عليتها مع عدم
تاثيرها في المناسب فاحد عدم الافضاء وجود المعارض عدم الظهور عدم الانضباط ثم في الكلي النقض الكسر عدم العكس
اقول تجويز المعارضة هنا ايضا غصب المنصب ولا يرجع ثم ان المص ذكر العشرة بتمامها منع وجود العلة في الاصل
منع عليه الوصف عدم التاثير النقض عدم الافضاء عدم الظهور عدم الانضباط عدم العكس وجود المعارض والكسر بعضها
نها وبعضها فيما مضى في الشرح العضدي النوع الخامس من الاعتراض ما يرد باعتبار المقدمة الثانية وهي دعوى وجود العلة
في الفرع سواء وهو اما بمنع وجود المانع او بالمعارضة او بدفع المساواة باعتبار ضميمة شرط في الاصل او مانع في
الفرع وسمي الفرق او باعتبار نفس العلة لاختلاف في الضابط او في المصلحة فهذه خمسة منع وجود الوصف في
الفرع المعارضة في الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة اقول المعارضة هنا الغصب
المنصب ثم ان المص ذكر اعتراضين من المعارضة في الفرع الفرق ولم يذكر اختلاف جنس المصلحة لانه قال
في النهاية انه راجع الى المعارضة في الاصل كما في الشرح العضدي النوع السادس من الاعتراضات ما يرد
على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل الى شمول يدعي المخالفة وسمه اما منقرا
عليه او مدعيا ان دليلك يقتضي المخالفة وهذا يسمى قلب فهذا الى اعتراضات مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل والقلب اقول
قوله فيوجد في الفرع نتيجة القياس فجعله من المقدمات بعيد عن الصواب فلا بد ان يحمل على منع الاستلزام فيرجع السؤال
الى المقدمة الضمنية فلا يصح كلام الشرح العضدي ان هذا الاعتراض يرجع الى المقدمة فان اريد بالمقدمة المقدمة
الصريحة فدعوى الاستلزام ليست منها وان اريد الاعم يكون النوع الثالث من الاعتراضات ايضا بالنسبة الى المقدمة
المستدل حتى انه يتمكن من القياس وكيف لا ولا يلزم عدم توجه الاعتراض اصلا ثم ان المص ذكر من الاعتراضين
القلب ولم يذكر الاول لانه يسمى حاله في الشرح العضدي النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قوله بعد
اثبات الحكم في الفرع وذلك هو المط ضمنية وقول لانه مل النزاع بعد باق وذلك فانه الاعتراضات هو الوارد
واحد يسمى القول الموجب ذكره المص فيما مضى واما سؤال التركيب والتعدية فنفي الشرح العضدي انهما يرجعان الى الاعتراضات